الموسوعة العلائية
قسم الإلهيات



الشيخ الرئيس ابن سينا

إعداد وترجمة
مدرسة العلوم العقلية

بسم الله الرحمن الرحيم

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَوَاتُهُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ أَجْمَعِينَ

بداية العلم الأعلى

في ماهية علوم الحكمة

لكل علم موضوع يُبحث في ذلك العلم عن أحواله. والموجودات على ضربين :أحدهما: ما وجوده بفعلنا .والآخر: ما ليس وجوده بفعلنا.

مثال الأول أفعالنا، ومثال الثاني الأرض والسماء والحيوان والنبات. فإذن، علوم الحكمة على ضربين :ضربٌ يوقفنا على حال فعلنا، ويُسمى هذا العلم بالعلم العملي، لأن غايته أن نعلم ما الذي ينبغي أن نفعله حتى يكون أمر معاشنا منتظماً وأمر معادنا مرجواً.

والضرب الآخر يوقفنا على حال الموجودات لكي تجد نفوسنا صورتها الخاصة بها وتكون سعيدة في الآخرة، كما سيتبين في موضعه، ويُسمى هذا العلم بالعلم النظري. وكل واحد من هذين العلمين على ثلاثة أضرب.

أما العلم العملي فعلى ثلاثة أضرب :أحدها: علم تدبير عامة الناس، حتى يكون التشارك الذي يحتاجون إليه قائماً على نظام. وهذا على ضربين :أحدهما: علم كيفية الشرائع . والثاني: علم كيفية السياسات. والأول هو الأصل، والثاني هو الفرع والخليفة.

وأما العلم الآخر فهو علم تدبير المنزل، حتى يكون التشارك الذي يقع في بيت واحد بين الزوج والزوجة، والأب والابن، والسيد والعبد، قائماً على نظام.

والثالث: علم الإنسان نفسه، أي كيف ينبغي أن يكون الإنسان بنفسه .فإذًا، لما كانت أحوال الناس إما منفردين بأنفسهم، أو مشاركين، والمشاركة إما مع أهل المنزل أو مع أهل المدينة، كان العلم العملي بالضرورة على ثلاثة أضرب: أحدها علم تدبير المدينة، والآخر علم تدبير المنزل، والثالث علم تدبير النفس.

أما العلم النظري فعلى ثلاثة أضرب :أحدها يُسمى العلم الأعلى، والعلم الأول، وعلم ما بعد الطبيعة .والثاني يُسمى العلم الأوسط، وعلم الثقافة والرياضيات، والعلم التعليمي .والثالث يُسمى العلم الطبيعي، والعلم الأسفل .وهذه العلوم الثلاثة مردها إلى أن الأشياء لا تخرج عن ثلاثة أقسام :إما أن يكون وجودها غير مرتبط البتة بهذه المادة المحسوسة وبالحركة والتحول، بحيث لا يمكن تصورها إلا مجردة عن المادة والحركة، كالعقل والوجود والوحدة والعلية والمعلولية وكل ما يشبه ذلك، مما يمكن تصوره في غير المحسوسات، مع أنها هي نفسها ليست من المحسوسات.

وإما أن يكون وجودها، وإن لم يكن منفصلاً عن المادة المحسوسة وعن الأشياء المتحركة، إلا أنه يمكن تجريدها عنها، إذ لا حاجة في تحديدها إلى أن تكون مقترنة بمادة من المواد المحسوسة بعينها وبالمتحركات، كالمثلث والمربع والدائرة والطول، التي يمكن أن تكون في الذهب والفضة والخشب والطين، لا على نحو الإنسانية التي لا يمكن أن تكون إلا في مادة واحدة. فمثل هذه لا يمكن تحديد الإنسانية وكل ما يشبهها في هذا المعنى إلا بمادة معينة، ولا يقوم في الوهم أيضاً مجرداً عن المادة. وأما المثلث والمربع، فمع أنهما لا يوجدان إلا في مادة، إلا أنه يمكن تحديدهما مجردين عن المادة، وتصورهما في الوهم مجردين عن المادة.

وإما أن تكون أشياء وجودها في المادة، وتحديدها وتصورها يكون بالمادة وفي حال الحركة، كما ضربنا من أمثلة.

فذلك العلم الذي يبحث في أحوال الأشياء التي لا تحتاج البتة إلى المادة والحركة، قد يكون منها ما لا يمكن أن يقترن بالمادة أبداً، كالعقل والحق، كما ستعلم فيما بعد، وقد يكون منها ما قد يعرض له الاقتران بالمادة والحركة، ولكن ليس ذلك واجباً في طبيعته، كالعلية التي قد تكون في جسم وقد تكون وصفاً عقلياً، ذلك العلم هو العلم الأعلى.

وأما العلم الذي يبحث في أحوال الأشياء التي لا بد لها في وجودها من الاقتران بالمادة، ولكن لا تكون لها مادة خاصة معينة، كالأشكال والأعداد من حيث أحوالها التي تُعرف في علم الحساب، فذلك هو العلم الرياضي.

والثالث هو العلم الطبيعي، وفي هذا الكتاب سيكون كلامنا ونظرنا في هذه الأضرب الثلاثة من العلم النظري.

تبيين موضوعات هذه العلوم النظرية الثلاثة حتى يظهر موضوع هذا العلم الأعلى

من بين هذه العلوم الثلاثة، الأقرب إلى الناس وإلى إدراكهم هو العلم الطبيعي، ولكنه أكثرها تشويشاً، وموضوع هذا العلم هو الجسم المحسوس من حيث إنه يقع في الحركة والتحول، وله أجزاء وأطراف كثيرة. والعلم الذي يليه هو العلم الرياضي، وفيه تشويش واختلاف أقل، لأنه بعيد عن الحركة والتحول، وموضوعه إذا أُخذ بالجملة هو "الكم"، وإذا أُخذ بالتفصيل هو "المقدار والعدد". وعلم الهندسة وعلم الحساب وعلم هيئة العالم وعلم الموسيقى وعلم المناظر وعلم الأثقال وعلم الكرات المتحركة وعلم الحيل وكل ما يتبع ذلك هو منه.

وأما العلم الأعلى، فموضوعه ليس شيئاً جزئياً بل هو الوجود المطلق من حيث هو مطلق، ومحمولات مسائله هي تلك الأحوال التي للوجود من ذاته وهي ذاتية له، كما سيأتي في التعليم. وقد بُيّن البرهان على ذلك. وأما أي هذه الأحوال، فسنبين لك أنها تلك الأحوال التي للموجود وللوجود لا من حيث هو كمية أو واقع في الحركة، وبالجملة ليس موضوع أحد هذين العلمين الآخرين، بل من جهة كونه وجوداً فحسب. وسنورد مثال هذه الثلاثة.

أما الزوجية والفردية والاستدارة وكونه ذا ثلاث زوايا والطول، فليست للوجود من حيث هو وجود، لأنه يجب أولاً أن يكون هناك عدد حتى يكون هناك زوج وفرد، وأن يكون هناك مقدار حتى يكون هناك مستدير وذو ثلاث زوايا وطويل.

أما البياض والسواد فليسا للوجود من حيث هو وجود، ولا من حيث كونه عدداً أو مقداراً، بل من حيث كونه جسماً قابلاً للتحول والحركة.

وأما الكلية والجزئية والوجود بالقوة والوجود بالفعل والإمكان والوجوب والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية، فهي من حيث هو وجود، أي من جهة الوجود.

فلا تكون من جهة الكمية أو قابلية الحركة، وكذلك الوحدة والكثرة والموافقة والمخالفة وكل ما يشبه ذلك. وفي هذا العلم يجب أن يُنظر في الأسباب التي للوجود كله، لا للرياضي أو الطبيعي فحسب، بل ما هو للوجود كله، ومعرفة خالق كل الأشياء ووحدانيته وارتباط كل الأشياء به يكون في هذا العلم. وهذا الجزء من العلم الذي يُنظر فيه في التوحيد يُسمى خاصة "العلم الإلهي" و"علم الربوبية". وأصول كل العلوم تصح في هذا العلم. ويتعلمون هذا العلم في الآخر مع أنه بالحقيقة هو الأول. ولكننا سنجتهد أن نعلمه في الأول ونأتي بلطف حتى نفهمه بقوة الله تعالى جل جلاله.

بيان حال الوجود وانطباقه على الأشياء الكثيرة والبدء ببيان الجوهر

العقل يعرف الوجود بذاته بلا حد وبلا رسم، لأنه لا حد له، إذ ليس له جنس وفصل، لأنه ليس هناك شيء أعم منه. ولا رسم له، لأنه ليس هناك شيء أشهر منه. نعم، قد يُعرف اسمه بلغة دون لغة، ثم يُنبه بتدبير على ما يريدون بذلك اللفظ، فمثلاً إذا قيل بالعربية يُفسر بالفارسية، أو يُشار إلى أنه ما تندرج تحته كل الأشياء. فإذن، الوجود بالقسمة الأولى على ضربين: أحدهما يسمى الجوهر، والآخر يسمى العرض.

والعرض هو ما يقوم وجوده في شيء آخر، بحيث يكون ذلك الشيء بدونه تام الوجود وموجوداً بالفعل، إما بنفسه أو بشيء آخر غيره، كالبياض في الثوب، حيث إن الثوب موجود بنفسه، أو بالأشياء التي بها يقوم ثم يقوم البياض فيه. ويسمى البياض وكل ما على شاكلته عرضاً، ويسمى قابله في هذا الموضع "الموضوع"، وإن كان الموضوع يُطلق على شيء آخر في موضع آخر.

فكل ما ليس بعرض ووجوده ليس في موضوع، بل هو حقيقة وماهية، بحيث إن وجود تلك الحقيقة والماهية ليس في شيء قابل له بالوصف الذي ذكرناه، فهو جوهر، سواء كان قابلاً بنفسه أو كان في قابل ليس بهذه الصفة، بل يحتاج في وجوده بالفعل إلى ذلك الشيء الذي يقبله، كما سنوضح لاحقاً وجوده، وسواء لم يكن قابلاً ولا في قابل، كما سنوضح لاحقاً وجوده. ذلك الشيء يسمى جوهراً. وكل قابل إذا تم وجوده بالفعل بالشيء المقبول، يسمى ذلك القابل "هيولى" و"مادة"، وبالفارسية "ماية"، ويسمى ذلك المقبول الذي فيه "صورة."

والصورة جوهر لا عرض، لهذا السبب، ولماذا ليست جوهراً وجوهراً قائماً بالفعل بذاته في المحسوسات، به يصبح الجوهر جوهراً، وهو أصل ذلك الجوهر. ولما كان العرض تالياً للجوهر وليس أصل الجوهر، فالجوهر على أربعة أضرب :أحدها: الهيولى، كالأصل الذي فيه طبيعة النار .والآخر: الصورة، كحقيقة النارية وطبيعة النار .والثالث: المركب، كجسم النار .والرابع: كالنفس المفارقة عن البدن وكالعقل.

بيان حال الجوهر الذي هو الجسم

الجوهر المركب من المادة والصورة هو الجسم. والجسم هو ذلك الجوهر الذي يمكنك أن تمد فيه طولاً، وطولاً آخر كعلامة الصليب قائماً على ذلك الطول الأول لا يميل إلى أي جهة، كهذا الصليب: (شكل صليب قائم الزوايا). لا كهذا الصليب: (شكل صليب مائل).

لأن في الصليب الأول، الخط "ج د" قائم على الخط "أ ب"، لا يميل إلى جهة "أ" ولا إلى جهة "ب"، فلا جرم كانت زاوية "أ ك ج" مساوية لزاوية "ب ك ج"، وكلاهما تسمى قائمة. وأما الصليب الثاني، فالخط "و هـ" ليس قائماً على الخط "ز ح"، لأن طرفه الذي علامته "و" يميل نحو "ز"، وطرفه الذي علامته "هـ" يميل نحو "ح". فزاوية "ز ل هـ" أصغر من زاوية "ح ل هـ"، وزاوية "ز ل هـ" أصغر من القائمة وتسمى حادة، وزاوية "ح ل هـ" أكبر من القائمة وتسمى منفرجة.

فالجسم هو ما إذا وضعت فيه طولاً، وجدت فيه طولاً آخر يقطعه على زاوية قائمة، وطولاً ثالثاً على كل من الطولين على زاوية قائمة. فإذن، تبين أن الفرق بين الصورة الجسمية وهذه الأبعاد الثلاثة، أن هذه الأبعاد الثلاثة، إذا فرضت، تكون متفقة في صفة واحدة وهي أنها بلا اختلاف، وأما في المقدار طولاً وعرضاً وعمقاً فهي مختلفة.

فقد ظهر الفرق بين الصورة الجسمية التي بها يكون الجسم جسماً، وبين هذه المقادير. نعم، بعض الأجسام تكون مقاديرها ثابتة على الدوام ولا تتغير، مع أن صورتها ليست كذلك بل هي عرض لازم، كسواد الزنجي، وكما أن الشكل اللازم ودليل لزومه أنه ليس خارجياً وعرضياً، وهذا سيظهر في موضع آخر.

إذن، هناك خلاف بين الناس في أصل الجسم، وفي ذلك ثلاثة مذاهب :أحدها: أن الجسم ليس مركباً من أصل .والثاني: أن الجسم مركب من أجزاء لا تقبل التجزئة في نفسها، لا بالوهم ولا بالفعل .والثالث: أن الجسم مركب من مادة وصورة جسمية . فلنعلم أي هذه الثلاثة هو الحق.

بيان بطلان المذهب الأول (في عدم تركيب الجسم)

لا شك أن صورة الجسم ليست هذه الأبعاد الثلاثة، بل هي الاتصال الذي يقبل ذلك التوهم الذي قلناه. وذلك الاتصال لا محالة ضده الانفصال، فلو كان وجود الجسم انفصالاً، لما أمكن توهم هذه الأبعاد الثلاثة فيه. والاتصال ضد الانفصال، ولا يقبل أي ضد ضده، لأن قابل الشيء هو ما كان في مكان وقبل شيئاً، وما لم يكن في مكان لا يقبل ما كان في مكان. ونحن نرى أن الجسم المتصل يقبل الانفصال، وقبول الانفصال ليس في الاتصال، فهو إذن في شيء آخر، وذلك الشيء قابل لكليهما، يقبل الانفصال والاتصال. وذلك الشيء ليس الصورة الجسمية، فهو إذن شيء آخر مع الصورة الجسمية. والصورة الجسمية فيه ومعه. وكل قابلية كانت الصورة فيه فهي غير الصورة، وتسمى "مادة". فإذن، الصورة الجسمية في المادة، ومن تلك الصورة وتلك المادة ينشأ الجسم، كما ينشأ من الخشب والاستدارة كرة. فإذن، الصورة الجسمية ليست مجردة بلا مادة.

بيان بطلان المذهب الثاني

أما مذهب القوم الذين زعموا أن مادة الجسم هي أجزاء لا تتجزأ، وأن الجسم ينشأ من تركيبها، فهو أيضاً مذهب خاطئ. لأنه لا يخلو من أمرين: إذا ركبت ثلاثة أجزاء، أحدها في الوسط واثنان على الطرفين، فهذا الجزء الأوسط إما أن يفصل بين الجزأين الطرفيين بحيث لا يتماسان، أو لا يفصل بينهما بحيث يتماسان. فإن كان الأوسط يفصل بينهما، فإذن يلامس كل واحد من الجزأين الطرفيين شيئاً من الجزء الأوسط لا يلامسه الآخر، فيكون في الجزء الأوسط موضعان، فيكون منقسماً. وإن لم يكن كذلك، بأن لامس كل واحد منهما بكليته، بحيث لا يمنع أحدهما عن الآخر، كان كل واحد منهما في الآخر كله، وكان موضع الاثنين مساوياً لموضع الواحد، فلم يكن

موضع الاثنين أكبر من موضع الواحد الذي يجب أن يكون منفصلاً، ولا يدخل أحدهما في الآخر. فكل اثنين من هذه الأجزاء إذا اجتمعا لا يكونان أكبر من واحد. وكذلك إذا اجتمع معهما ثالث، يكون على هذا النحو. فلو اجتمع ألف ألف، لكانوا كواحد. وأصحاب هذا المذهب لا يقولون إن الجزء الأوسط لا يفصل بين الجزأين الطرفيين، بل يقولون إن الجزأين الطرفيين منفصلان أحدهما عن الآخر، لأنهم علموا أن هذا المحال يلزمهم.

برهان آخر على استحالة هذا المذهب: ولنفرض أن خمسة أجزاء موضوعة في صف واحد: (شكل خمس نقاط على خط واحد). ونضع جزأين، أحدهما على هذا الطرف والآخر على ذلك الطرف، ونحركهما بحركة متساوية ليلتقيا، فلا شك أنهما سيلتقيان. فكل واحد من الجزأين الأوسطين قد انقطع منه شيء، جزء أصبح هذا وجزء أصبح ذاك، وإلا لوجب أن يقف أحدهما حتى يأتي الآخر عليه، أو يقفا كلاهما ولا يتحركا ولا يطيعا الأمر أبداً. والعقل يعلم أنه يمكن تقريبهما ليلتقيا، وعندها ينقسم الجزء الأوسط إلى نصفين. وهم يقولون: إنهما لا يطيعان الأمر البتة هناك، بل يطيعان الأمر إلى أن يصلا إلى حيث لا قدرة لله على إيصالهما ببعضهما حتى ينقسم الجزء.

حجة أخرى: لنضع ستة أجزاء في صف واحد، وستة أجزاء أخرى مقابلها هكذا كما صورنا: (شكل صفين متقابلين من ست نقاط). صف نسميه "أ ب" والصف الآخر "ج د". وجزء من "أ" سيتحرك نحو "ب"، وجزء آخر من "د" سيتحرك نحو "ج" حتى يكونا متقابلين. ولا شك أنهما سيلتقيان أولاً ثم يتجاوزان.

حجة ثالثة: من أربعة أجزاء نصنع خطاً، وآخر أيضاً من أربعة أجزاء، نضع أحدهما بجانب الآخر بحيث لا يدخل بينهما أي جزء. وكذلك نضع خطين آخرين، فيكون أربعة في أربعة على هذه الصورة) :شكل مربع 4 x4من النقاط .(وقد وضعنا هذه منفصلة حتى تُرى بالحس، ولكن في الحقيقة لا ينبغي أن تُفهم منفصلة. هذه الخطوط الأربعة التي علامتها "أ ج ط ك س ع هـ د"، لا يدخل بينها شيء. وعدد كل خط من هذه الأجزاء هو النقاط الحمراء. فالخطان "أ ج - ط ك" كم هما الخطان "س ع - هـ د" من حيث الطول. ومعلوم أن الخط "أ ج" مساوٍ لكل واحد من الخطوط "أ هـ - م د

- ج". فكل هذه الخطوط - سواء في الطول أو في العرض - متساوية. ومعلوم أيضاً أن الخط "أ ج" مساوٍ للخط "ج هـ" على سبيل القطر. فبناءً على حكم أننا ركبنا أجزاء الشكل بحيث جعلنا للنقاط الحمراء ست عشرة علامة على هذه الخطوط الأربعة، يجب أن يكون الخط "أ ج" مساوياً للخط "ج هـ"، وكذلك "أ هـ" مساوياً لـ "أ د". لأنك من أي جهة أخذت، لا ترى أكثر من أربع نقاط حمراء، سواء في الطول أو العرض أو القطر. فالضلع "أ ج" مساوٍ للقطر "أ د". وهذا محال، لأن "أ د" دائماً أكبر بكثير.

حجة رابعة: لنضع خشبة مستقيمة على الأرض حتى يظهر من الشمس خط مستقيم ويمر بطرفها ويسقط على الأرض حيث كان حد الظل. فإذا تحرك جزء واحد، فهل يكون طرف ذلك الخط المستقيم في نفس المكان الذي كان فيه أولاً أم يتحرك؟ فإن بقي في مكانه، كان للخط المستقيم شعبتان، وهذا محال. وإن تحرك، فإما أن يتحرك جزء أو أكثر أو أقل. فإن تحرك جزء، فكلما تحركت الشمس جزءاً، كانت حركة ذلك الخط على ذلك الموضع من الأرض مساوية لحركة الشمس على الفلك، وهذا محال. وإن تحرك أكثر، كان أشد استحالة. وإن تحرك أقل، انقسم الجزء.

حجة خامسة: لو أخذنا رحى من حديد أو ألماس وأدرناها على نفسها، لكانت حركة الجزء الذي في الوسط أبطأ من حركة الجزء الذي في الطرف. فكلما تحرك الجزء الطرفي جزءاً، تحرك الجزء الأوسط أقل من جزء، وهذا يوجب انقسام الجزء. وهم يقولون: إذا دارت الرحى، انفصلت كل الأجزاء بعضها عن بعض، أو تحرك الطرفي ووقف الأوسط. ويمكنه أن يقف. وظاهر استحالة هذا القول، ولا نطيل في إظهاره. وهنا حجج أخرى كثيرة، ولكن نكتفي بهذا.

حاصل الكلام في معرفة حال الجسم

إذن، الصحيح أن الجسم ليس مركباً من أجزاء، وليس له في الحقيقة أجزاء حتى تتجزأ. وإلا، فله أجزاء بلا حد وبلا مقدار. فإذا أراد أحد أن يصل إلى مكان، وجب أن يصل إلى نصفه، وإلى نصف نصفه، وإلى نصف نصف نصفه، ولا يصل إلى أي طرف حتى يصل إلى نصفه أولاً. ولما كانت الأنصاف لا نهاية لها، فلن يصلوا إلى الآخر أبداً. وهذا محال. فإذن، يصل إلى نصف ليس له نصف حتى يتجزأ، وليس له

حظ من الوقوف حتى يتجزأ، إما بالقطع أو بشيء يظهر فيه أو بالوهم. ومادة الجسم قابلة لكل الصور بالتركيب. وكل ما كان قابلاً لشيء، لم يكن ذلك الشيء له بذاته. فمادة الجسم ليس لها صورة جسمية وهذه المقادير من خارج لا من طبعها. فلهذا السبب، ليس لها مقدار معين واجب. فيمكن أن تقبل مقداراً صغيراً، وهي بعينها تقبل مقداراً أكبر، كما أن الوجود يمكن أن يكون كذلك، وسيظهر في الطبيعيات.

بيان أن مادة الأجسام ليست خالية من الصورة، وأنها موجودة بالفعل

مادة الأجسام لو كانت خالية من الصورة الجسمية التي لها عرض وطول وعمق كما قلنا، لكانت إما وجوداً يمكن الإشارة إليه بأنه "أين هو"، أو وجوداً عقلياً لا يمكن الإشارة إليه. فإن كان وجوداً يمكن الإشارة إليه، وكان قائماً بذاته مجرداً عن الصورة، لوجب أن تكون له جهات تأتي إليه منها، ولكل جهة طرف آخر، فيكون منقسماً وجسماً. وقد قلنا إنه ليس له صورة جسمية. وإن كان غير منقسم، فإما أن يكون عدم انقسامه من طبعه، أو من طبع غريب قبله. فإن كان من طبعه، لم يجز أن يقبل الانقسام كما قلنا. وإن كان من طبع غريب، فالمادة إذن ليست بلا صورة، بل فيها صورة، ثم تكون مخالفة للصورة الجسمية وضداً للصورة الجسمية. والصورة الجسمية ليس لها ضد، كما سنبين حيث نبين حال الضد.

وإن لم يكن يمكن الإشارة إليه، فكيف يقبل الصورة الجسمية في مكان؟ فإذن، يجب أن يكون عند وصول الصورة الجسمية إليه، له مكان معين. فإذن، هو كان في مكان ويمكن الإشارة إليه. وقد قلنا إنه لا يمكن الإشارة إليه، وهذا محال.

فإذن، مادة الصورة الجسمية ليست شيئاً موجوداً بالفعل بدون الصورة الجسمية. فهي إذن جوهر قائم بالفعل بسبب الصورة الجسمية. فبالحقيقة، الصورة الجسمية هي الجوهر، وليست مادة الجسم شيئاً موجوداً بالفعل بنفسها، والصورة الجسمية عرض لازم لها، بحيث تكون هي نفسها بدونه شيئاً موجوداً بالفعل، لا محالة، إذ يمكن الإشارة إليها أو لا يمكن. فإن أمكن الإشارة إليها، فهي إذن جسم بنفسها، فجسميتها في ذاتها لا عرضية وخارجية. وإن لم يمكن الإشارة إليها، لزمتها تلك المحالات التي قلناها. وكان واجباً أن يكون ما لا يمكن الإشارة إليه بذاته حاملاً لشيء عرضي وخارجي،

بذلك الشيء يمكن الإشارة إليه. وذلك الشيء له مكان خاص وليس قابلاً له، لأن قابله عقلي قائم بذاته. وهذا العرض في قيامه بذاته.

تلازم المادة والصورة

هو في ذاته، ولكن له مكان لا ذلك القابل. فهو إذن ليس قائماً في القابل. فبالحقيقة، الجسمية صورة، مع أنه لا شك في أن هذه المادة إذا صارت جسماً بصورة جسمية، يكون لها بذاتها مكان خاص. ولا شك أن ذلك المكان من طبعها، فلو كان من سبب خارجي، لما كان بحيث يتركه وقتاً ما بنفسه. وذلك الطبع ليس الصورة الجسمية، لأن الصورة الجسمية واحدة لجميع الأجسام. ولكن الأمكنة التي تطلبها بطباعها ليست واحدة، فأحدها يطلب العلو والآخر يطلب السفل. فيجب إذن طبع آخر غير الجسمية، بسببه يستقر في مكان ولا يستقر في مكان. فمادة الجسم تريد صورة غير الصورة الجسمية. ولهذا السبب، يكون الجسم الموجود إما أن يقبل الانفصال بسهولة أو بصعوبة، أو لا يقبله أبداً. وهذه الطبائع غير الجسمية. فمادة الجسمية ليست خالية من الصورة الجسمية ومن تمام الطبيعة التي بها يكون شيئاً من هذه المحسوسات كلها. وقد تبين أن كل جوهر هو مادة وصورة، ومركب منهما. وتبين أن هناك شيئاً منفصلاً عن المحسوسات.

بيان حال العرض

فالعرض على ضربين :أحدهما: أن لا يحوجك تصوره إلى أن تنظر إلى أي شيء غير جوهره وخارج عن جوهره .والآخر: أن لا بد لك في تصوره من أن تنظر إلى شيء خارج عنه. والقسم الأول على ضربين :أحدهما: أن يكتسب الجوهر بسببه مقداراً وقسماً وكمية وكثرة، ويسمى هذا "الكمية" وبالعربية "كم ."والآخر: أن لا يكون كذلك، بل هو حال في الجوهر لا يحتاج تصوره إلى النظر إلى شيء خارجي، ولا يكون له بسببه قسم، ويسمى هذا "الكيفية" وبالعربية "كيف ."مثال الكمية: العدد، والطول، والعرض، والعمق، والزمان. ومثال الكيفية: الصحة والمرض، والتقوى والحكمة، والقوة والضعف، والبياض والسواد، والرائحة والطعم، والصوت،

والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وكل ما يشبه ذلك. وكذلك الاستدارة والطول، والمثلث والمربع، واللين والخشونة، وما يشبه ذلك.

والقسم الثاني على سبعة أضرب :أحدها: الإضافة .والثاني: الأين، الذي يسمى بالعربية "أين ."والثالث: المتى، الذي يسمى بالعربية "متى ."والرابع: الوضع، الذي يسمى بالعربية "وضع ."والخامس: الملك، الذي يسمى بالعربية "ملك ."والسادس: الفعل، الذي يسمى بالعربية "أن يفعل ."والسابع: الانفعال، الذي يسمى بالعربية "أن ينفعل."

الإضافة: حال شيء يكون له بتلك النسبة، ويُعرف بتلك النسبة أن شيئاً آخر يقابله، كالأبوة للأب من حيث إن الابن موجود يقابله. وكذلك الصحة والأخوة والقرابة.

الأين: كون الشيء في مكانه، كالكون تحت والكون فوق وكل ما يشبه ذلك.

المتى: كون الشيء في زمان، ككون عمل بالأمس وآخر بالغد.

الوضع: حال وضع أجزاء الجسم في جهات مختلفة، كالجلوس والقيام والركوع والسجود. وكوضع اليد والرجل والرأس وسائر الأعضاء نحو جهات اليمين واليسار والتحت والفوق والأمام والخلف بحال، فيقال: جالس. وبحال أخرى، فيقال: قائم.

الملك: كون الشيء للشيء، وهذا الباب لم يتضح لي بعد.

أن يفعل: كالفعل عند القطع والحرق عند الحرق.

أن ينفعل: كالانقطاع عند الانقطاع والاحتراق عند الاحتراق. والفرق بين الإضافة وبين هذه النسب الأخرى، أن معنى "الإضافة" من نفس كون ذلك الشيء.

حال الكيفية والكمية

هو نسبة إليه، كالأبوة التي هي من نفس وجود الابن ومن وجوده هو، و"الأين" ليس من نفس وجود المكان، و"المتى" ليس من نفس وجود الزمان. وكلها على هذا القياس.

بيان حال الكيفية والكمية وعرضيتهما

الكمية على ضربين :أحدهما: المتصل، الذي يسمى بالعربية "متصل ."والآخر: المنفصل، الذي يسمى بالعربية "منفصل."

والمتصل على أربعة أضرب :أحدها: الطول فقط، الذي لا تجد فيه إلا مقداراً واحداً، وفيه الجسم بالقوة، وإذا خرج إلى الفعل يسمى "خطاً ."والثاني: أن يكون له مقداران: طول وعرض على تلك الصفة التي قلناها، وإذا خرج إلى الفعل يسمى "سطحاً ." والثالث: العمق، الجسم إذا قطع، طرفه الذي يمكن أن يقع عليه اللمس بحيث لا يرى شيئاً من داخله، ذلك هو السطح. وبالجملة، هو وجه الجسم، وهو عرض، لأن الجسم كان موجوداً ولم يكن له وجه، فإذا قطع ظهر. وهذا قد بينا. والخط كذلك طرف السطح، والنقطة طرف الخط. والنقطة ليس لها أي مقدار، فلو كان لها مقدار واحد لكانت خطاً لا طرف خط، ولو كان لها مقداران لكانت سطحاً، ولو كان لها ثلاثة لكانت جسماً. ولما كان السطح عرضاً، فالخط والنقطة أولى بذلك.

كلما توهمنا أن نقطة تتحرك في مكان من حركتها، يظهر خط في الوهم. وكلما توهمنا أن خطاً يتحرك خلاف تلك الجهة، تظهر حركته على سطح. وإذا تحرك السطح خلاف كلتا الجهتين، تظهر حركته في العمق. ولا تظن أن هذا الكلام على الحقيقة، ولكنه على سبيل المثال، لأن الناس يظنون أن الخط ينشأ بالحقيقة من حركة النقطة، ولا يعلمون أن هذه الحركة كانت في مكان، وذلك المكان كان له عمق ومقدار قبل أن تظهر النقطة خطاً، والخط سطحاً، والسطح عمقاً.

وأما الزمان، فهو مقدار الحركة، كما سيظهر في العلم الطبيعي .فقد عرفت الكمية المتصلة، وعرفت أنها عرض.

وأما العدد، فهو كمية منفصلة، لأن أجزاءه منفصلة بعضها عن بعض. وجزآن منه متجاوران - كالثاني والثالث - ليس بينهما شيء يربط هذا بذاك، كما أن بين طرفي خط متجاورين "نقطة" بالوهم، وبين سطحين "خط"، وبين جسمين "سطح"، وبين جزأي زمان "آن" الذي يسمى بالعربية "الآن". ونقول إن العدد عرض، لأن العدد من

الوحدة، وتلك الوحدة التي في الأشياء عرض، كقولك: إنسان واحد وماء واحد. "إنسانية" و"مائية" شيء آخر، و"واحد" شيء آخر. "واحد" وصف للإنسانية وللمائية خارج عن حقيقتهما وماهيتهما. ولهذا السبب، يصبح الماء الواحد ماءين، والماءان ماءً واحداً، كما علمت. وأما الإنسان الواحد، فلا يمكن أن يصبح اثنين، لأن هذا العرض لازم له. فـ"واحد" معنى في موضوع، قد أصبح شيئاً بنفسه. وكل ما كان كذلك فهو عرض. فـ"واحد" عرض، ذلك الواحد الذي في شيء آخر كفي الماء وفي الإنسان، وهو صفة له. والعدد حاصل منه. فالعدد إذن عرض.

وأما الكيفية، كالبياض والسواد وكل ما على شاكلتهما، فنقول إنها قائمة بنفسها، لا في شيء، وهي لا تقبل القسمة، لا بياض ولا سواد. ولا يمكن الإشارة إليها، وهي مقابلة للحس، والحس يدركها ويقبل القسمة. وبالأصول المتقدمة، يجب أن تعلم علة ذلك. وإن قبلت القسمة، كانت جسماً. وهناك كان معنى جسمي للبياض وللسواد معاً، وخاصية البياض والسواد شيء آخر غير ذلك المعنى الجسمي الذي ليس له ضد. والسواد شيء غير قابلية القسمة. وقابلية القسمة للجسم، والسواد سواد بنفسه. فالسواد إذن في الجسم لا خارج عن الجسم.

وأشكال الأجسام أيضاً أعراض، لأن جسماً واحداً كالشمع يكون موجوداً ويقبل أشكالاً مختلفة. وإن كان هناك جسم لا يزول شكله عنه كالسماء، فذلك لأن ذلك الشكل عرض لازم للجسم. وأصل الأشكال الدائرة. والدائرة موجودة، لأننا علمنا أن الأجسام موجودة، والأجسام على ضربين: إما أجسام ركبت من أجسام مختلفة، أو أجسام ليست كذلك. ولا محالة، هي موجودة حتى يكون المركب منها موجوداً. ولما كانت موجودة، وهي متروكة بطبعها، فإما أن تكون ذات شكل أو بلا شكل. فإن كانت بلا شكل، كانت لا نهائية، وقد فرضناها متناهية. وإن كانت ذات شكل، ولم يكن جوهر كل واحد منها مختلفاً، ولم يكن طبعها مختلفاً، فلا يجوز أن ينشأ من طبع غير مختلف في جوهر غير مختلف فعل مختلف، حتى يجعل مكاناً زاوية ومكاناً خطاً، أو بالجملة صوراً مختلفة. فيجب أن لا يكون لذلك الشكل أجزاء مختلفة. فيجب أن يكون مستديراً. وإذا قطع جسم مستدير، كان ذلك الموضع دائرة. فوجود الاستدارة والدائرية ممكن.

فقد تبين أن السواد والبياض والشكل لا تقوم بلا موضوع، وأنها تحتاج إلى شيء تكون فيه. فقد تبين أنها أعراض.

وأما السبعة الأخرى، فلا شك أنها في موضوع، لأنها ارتباط شيء بشيء آخر. ويجب أولاً أن يكون هناك شيء بذاته حتى يكون له بعد ذلك ارتباط بالزمان أو بالمكان أو بشيء يأتي منه كالفعل، أو بشيء يأتي فيه كالانفعال. والنسبة حتى تكون حاصلة، لا يمكن لأحد أن ينقله من حال إلى حال تدريجياً حتى يصل إلى الغاية. وإن لم يكن الناقل حاصلاً أيضاً، لم يتمكن هو من نقل غيره من حال إلى حال. فهذه كلها إذن أعراض.

فالوجود يقع على عشرة أشياء، وهي أجناس لهذه الأشياء: الجوهر، والكمية، والكيفية، والإضافة، والأين، والمتى، والوضع، والملك، وأن يفعل، وأن ينفعل.

حال نسبة الوجود إلى هذه العشرة كيف هو؟

الناس الذين ليس لهم نظر دقيق يظنون أن لفظ "الوجود" يقع على هذه الأشياء العشرة باشتراك الاسم، كما لو كان لكل من العشرة اسم واحد. ومعنى ذلك الاسم ليس واحداً. وهذا ليس صحيحاً، لأنه لو كان كذلك، لكان قولنا "الجوهر هو الموجود" يعني "الجوهر هو الجوهر"، ومعنى وجود الجوهر ليس إلا معنى جوهريته. وكذلك "الموجود" الذي يقع على الكيفية، ليس معناه إلا الكيفية. فإذا قال أحد: "الكيفية موجودة"، كان كأنه قال: "الكيفية كيفية". وإذا قال: "الجوهر موجود"، كان كأنه قال: "الجوهر جوهر". وليس صحيحاً أن كل شيء إما موجود أو غير موجود، لأن "الموجود" ليس له معنى واحد بل عشرة معانٍ، و"الغير موجود" ليس له معنى واحد بل عشرة معانٍ. فإذن، القسمة ليست ثنائية. بل هذا الكلام نفسه ليس له معنى. وكل العقلاء يعلمون أننا كلما قلنا إن الجوهر موجود والعرض موجود، فإننا نعني بالوجود معنى واحداً، كما أننا نعني بالعدم معنى واحداً. نعم، إذا خصصنا الوجود، فعندئذ يكون وجود كل شيء شيئاً آخر، كما أن جوهر كل شيء شيء آخر. وهذا لا يمنع أن يكون هناك جوهر عام تتفق فيه كل الأشياء بالمعنى، أو وجود عام تتفق فيه كل الأشياء.

فالوجود يقع على هذه العشرة، ليس كما يقع الحيوان على الإنسان والفرس، حيث لا يكون لأحدهما أكثر من الآخر، ولا كما يقع البياض على الثلج والكافور، حيث لا يكون لأحدهما أكثر من الآخر، حتى يكون متواطئاً، لأن مثل هذا يسمى متواطئاً، الذي يقع على أشياء كثيرة بمعنى واحد بلا اختلاف. بل الوجود أولاً للجوهر، وبواسطة الجوهر للكمية والكيفية والإضافة، وبواسطتهم للباقي. ووجود السواد والبياض والطول والعرض ليس كوجود الزمان والتغير، لأن لهؤلاء ثباتاً، والزمان والتغير ليس لهما ثبات. فالوجود يقع على هذه الأشياء بالتقدم والتأخر وبالأكثر والأقل، مع أنه يقع بمعنى واحد. ومثل هذا يسمى "المشكك". وهذا معنى الوجود لهذه المقولات العشر ليس ذاتياً ولا ماهية. وقد بينا هذا من قبل. ولهذا السبب، لا يجوز القول إن شيئاً جعل الإنسان جوهراً والسواد لوناً، ويجوز القول إنه أوجده. فلهذه العشرة ماهية ليست ناشئة من شيء، ككون الأربعة أربعة، أو كونها عدداً بتلك الصفة التي هي عليها .ووجودها يسمى بالعربية "أنيّة"، والماهية شيء آخر والأنيّة شيء آخر. وأنيّة هذه الأشياء منفصلة عن ماهيتها التي ليست معنى ذاتياً، فهي إذن معنى عرضي .. وحال العرض بالنسبة لتلك التسعة [المقولات] هو كذلك، حيث إن لكل واحد منها ماهية تخصه، وعرضاً له بالقياس إلى ذلك الشيء الذي هو فيه. وفي بعضها قد يكون "التشكيك" (أي التدرج في المعنى) بأن يكون عرضياً أو لا يكون. فالموجود إذن ليس جنساً أو فصلاً أو أي شيء من هذه العشرة. وكذلك العرض الواحد، وإن انطبق على الجميع، فإنه ليس معنى ذاتياً وليس جنساً أو فصلاً.

معرفة حال الحقيقة الكلية والجزئية

لقد جرت عادة الناس على القول بأن كل السوادات شيء واحد، وكل الناس بإنسانيتهم شيء واحد. ولهذا، يتصور الكثير من الناس أنه قد يكون هناك في الوجود الخارجي عن نفس الإنسان وجود واحد هو بالحقيقة واحد، كالإنسانية أو السواد، وهو بعينه موجود في أشياء كثيرة لا حصر لها، حتى ظن قوم أنه نفس واحدة هي بعينها موجودة في زيد وفي عمرو، كما أن أباً واحداً هو لعدة أبناء، أو شمساً واحدة لمدن كثيرة. وهذا الظن ليس صحيحاً بل هو باطل.

وهذا الكلي، الذي هو معنى واحد بالقياس إلى أشياء كثيرة، لا وجود له البتة إلا في الذهن وفي تصور الإنسان، حيث تنشأ له صورة "الإنسانية الواحدة" من رؤيته لشخص واحد أولاً، ثم يربط هذه الصورة الواحدة بجميع صور الناس الموجودين في الخارج، بحيث لو صادف أي شخص منهم، لانطبقت عليه هذه الصورة. والآن بعد أن انطبعت من شخص واحد، لا يمتنع انطباقها من شخص آخر، كما لو جاء شيء بعد زيد لم يكن عمرًا، بل كان أسدًا، لانطبعت منه صورة أخرى، وكما لو كانت هناك خواتم كثيرة بنقش واحد، فإن نقش أحدها يكون كالذي نُقش به الآخر.

أما أنه لا يمكن أن يكون خارج النفس والوهم والتصور "إنسانية واحدة" بعينها أو "سواد واحد" بعينه موجوداً في كل فرد من الناس وفي كل السوادات، فلأنه لو كان كذلك، لكانت تلك "الإنسانية الواحدة" بعينها قد حصل فيها العلم في أفلاطون، وحصل فيها الجهل في شخص آخر. ولا يمكن أن يكون في الشيء الواحد بعينه علم وجهل معاً، وسواد وبياض معاً. ولا يمكن أن يكون الحيوان الكلي حيواناً واحداً بعينه، هو ماشٍ وطائر، وغير ماشٍ وغير طائر، وذو رجلين وذو أربع أرجل في الوقت نفسه.

إذن، لقد اتضح أن معنى "الكلي" من حيث هو كلي لا وجود له إلا في الذهن. أما حقيقته فهي موجودة في الذهن وفي الخارج معاً، لأن حقيقة الإنسانية والسواد موجودة في الذهن وفي الخارج في الأشياء. أما القول بوجود "إنسانية واحدة" أو "سواد واحد" بعينه في الجميع ليكون كلياً، فهذا لا وجود له البتة.

وكل معنى كلي لا بد أن يكون له جزئيات كثيرة، ولا بد لكل واحد منها من انفصال عن الآخر بوصف خاص أو نسبة خاصة. فمثلاً، لا يمكن أن يكون هناك سوادان إلا من جهة كونهما في جسمين، أو أن يكون لكل منهما حال خاص، لأن كل واحد منهما هو "واحد" بعينه و"سواد". فلو كان كونه "واحداً" وكونه "سواداً" معنى واحداً، والسواد واجب له حتى يكون "واحداً"، لوجب ألا يكون السواد إلا ذلك الواحد. فإن لم يكن كونه "واحداً" من جهة السواد، وكان ذلك "الواحد" بعينه مقارناً له بل من جهة شيء آخر، فلم يكن السواد بذاته سوادين، ولكن بسبب ما اقترن به أصبح اثنين، ولكل منهما سبب خاص به جعله ذلك السواد الخاص. وقد علمت أن المعنى العام الذي

يتخصص إما بفصل أو بعرض، يجب أن تعلم أن الفصل والعرض يدخلان في انفصال المعنى العام ووجوده، ولكنهما لا يدخلان في ماهيته.

مثال ذلك "الحيوانية" التي توجد في الإنسان وفي الفرس؛ فمعنى الحيوانية حاصل لكليهما على السواء، وكلاهما تام الحيوانية من جهة الحيوانية. ولو لم تكن تامة في أحدهما، لما كان حيواناً كلما نقص شيء من حقيقة الحيوانية. ففصل الإنسان، وهو "الناطق" مثلاً، ليس شرطاً في ماهية وحقيقة الحيوانية، وإلا لما كانت للفرس حيوانية حقيقية. نعم، "الناطق" أو ما يشبهه يجب أن يوجد حتى توجد الحيوانية بالفعل، أي الحيوان المشار إليه. فالحيوان لا يوجد حتى يوجد إنسان أو فرس أو شيء من أنواع الحيوان، مع أن "الحيوان" بدون "الإنسان" هو حيوان في حد ذاته، لأنه حيوان غير الإنسانية وغير الفرسية كما قلنا. فإذن، حاجة الحيوان إلى الفصل ليست من جهة أن حقيقة الحيوانية به تكون حقيقة حيوانية، ولكن به تحصل الحيوانية في الوجود. والوجود شيء آخر والحقيقة شيء آخر. ولما كان حال الفصل كذلك، فحال العرض أولى بأن يكون كذلك. وكذلك الحجة على العرض أولى وأوجب. فكل ما له ماهية وأنيّة، أي أن ماهيته هي نفس وجوده، كالباري تعالى، لا يختلف بفصل مختلف ولا بعرض مختلف.

وإن أردت أن تعلم أن المعنى الذاتي الذي ينطبق على أشياء كثيرة هو جنس أم نوع، فانظر! إن كانت صورة المعنى في نفسك تامة بحيث لا تحتاج إلى شيء آخر غير العرض لتقرنه به حتى تتصوره موجوداً، فاعلم أنه نوع، مثل "العشرة" و"الخمسة". فأنت لا تستطيع أن تتصورها موجودة حتى تبحث عن أيها هو، أما إذا كان عدداً، فلا يمكنك تصور العدد موجوداً بدون زيادة ذاتية أو عرضية، بل إن طبعك سيطلب أن تقول: أي عدد هو؟ أهو أربعة أم خمسة أم ستة؟ وعندما يصبح أربعة أو خمسة أو ستة، لا تعود هناك حاجة إلى "أيّها"، ولكن قد تنشأ الحاجة إلى أوصاف عرضية، كأن تقول: عدد أي شيء؟ وفي أي شيء هو؟ وهذه الأوصاف خارجة عن طبعه، بخلاف "الأربعة" التي هي نفسها حاصل العدد، وليس الأمر كما لو كان العدد شيئاً والأربعة شيئاً منفصلاً عن العدد وعرضاً في العدد، بحيث يكون العدد نفسه شيئاً حاصلاً بدون الأربعة .واعلم أن كل ما له معنى عرضي، فإما أن يكون موجبه هو

نفس ذلك الشيء الذي له ذلك المعنى العرضي، أو يكون شيئاً خارجاً عنه. المثال الأول: الثقل والنزول للحجر من ذاته. والمثال الثاني: السخونة للماء من الخارج. وإن أردت أن تعرف لماذا قلنا إن للعرض سبباً إما موضوعه أو شيئاً آخر، فذلك لأنه لا يخلو من أمرين: إما أن يكون له سبب أو لا يكون. فإن لم يكن له سبب، كان موجوداً بنفسه. وكل ما هو موجود بنفسه، لا يحتاج في وجوده إلى غير ذاته. وكل ما لا يحتاج إلى غير ذاته، لا يكون عرضاً لشيء آخر موجود بدونه. فلما كان له سبب، فإما أن يكون سببه في نفس الشيء الذي هو فيه، أو شيئاً خارجياً هو سبب وجوده في موضوعه. وكيفما كان الحال، يجب أن يكون ذلك الشيء الذي هو السبب قد حصل له وجوده أولاً، حتى يكون سبباً لوجود شيء آخر.

بيان حال الواحد والكثير وما يتصل بهما

الواحد بالحقيقة هو الواحد الجزئي، وهو على ضربين: إما أن يكون واحداً بالوجه وكثيراً بالوجه، أو لا يكون فيه كثرة في ذاته بأي وجه، كالنقطة وكالإله تعالى. والذي فيه كثرة بالوجه، إما أن تكون بالقوة أو بالفعل. فإن كانت بالفعل، كان كشيء يصنعونه من أشياء كثيرة بالتركيب والتجميع. وإن كانت بالقوة، كان كالمقادير والكميات المتصلة التي هي بالفعل واحدة، وليس فيها أي قسم، ولكنها قابلة لأن تتجزأ.

أما "الواحد بالوجه الآخر"، فيطلق على الأشياء الكثيرة التي تندرج تحت "كلي" واحد، كقولهم: الإنسان والفرس واحد بالحيوانية، وهذا "واحد بالجنس". أو كقولهم: زيد وعمرو واحد بالإنسانية، وهذا "واحد بالنوع". أو كقولهم: الثلج والكافور واحد بالبياض، وهذا "واحد بالعرض". أو كقولهم: حال الملك بالمدينة وحال النفس بالبدن واحد، وهذا "واحد بالنسبة". أو كقولهم: الأبيض والحلو واحد، كالسكر، وهو في الحقيقة اثنان، ولكن هذا "واحد بالموضوع". واعلم أن "التساوي" هو واحد بالعرض الكمي، و"التشابه" هو واحد بالعرض الكيفي، و"التطابق" هو واحد بالعرض الوضعي، و"التجانس" هو واحد بالخاصية.

و"الكثير" يقابل "الواحد". ولما علمت كم هي أقسام الواحد، فقد علمت كم هي أقسام الكثير. وعلمت أن الكثير إما بالعدد أو بالجنس أو بالنوع أو بالعرض أو بالنسبة. ومن

باب الكثرة "الانفصال" و"الغيرية" التي تسمى بالعربية "غيرية"، و"الخلاف" و"التقابل". وأقسام الخلاف والتقابل الذي هو ضد المساواة أربعة :أحدها: تقابل السلب والإيجاب (العدم والملكة)، كالإنسان واللاإنسان، والبياض واللابياض .والثاني: تقابل التضايف، كالصديق مقابل الصديق، والأب مقابل الابن .والثالث: تقابل الملكة والعدم، كتقابل الحركة والسكون .والرابع: تقابل التضاد، كالحرارة والبرودة.

والفرق بين الضد والعدم، هو أن الضد لا يكون بحيث لا يقبل شيئاً، بل يكون بحيث يكون عدم وجود شيء موجوداً مقابلاً له. فالحرارة ليست هي عدم وجود البرودة في ذلك الشيء الذي قد لا تكون فيه البرودة، بل مع عدم وجودها، يكون هناك شيء زائد على العدم وقائم مقابل البرودة. أما العدم، فهو ألا يكون ذلك الشيء وفقط. والعدم بالحقيقة هو أن تزول البرودة مثلاً، ويبقى ذلك الموضوع غير بارد بدون أن يأتي شيء آخر. أما أن يزول هو ويأتي شيء آخر، فما زال من جهته كان عدماً، وما أتى كان ضداً. ولكن هذا الآخر كان عدماً، وذلك لم يكن عدماً بالشرط الذي قلناه، وهو أن يزول ولا يأتي شيء آخر. وللضدين سببان، للبياض سبب وللسواد سبب آخر. أما العدم والملكة، فلهما سبب واحد، فإذا حصل كان سبب الملكة، وإذا غاب كان سبب العدم، لأن علة العدم هي عدم العلة. وأما المضاف، فخاصيته أن كل واحد منهما يُعرف بالقياس إلى الآخر، والآخرون ليسوا كذلك.

أما تقابل السلب والإيجاب، ففرقه عن الضد والعدم أن تقابل السلب والإيجاب يكون في القول، ويقع على كل شيء. أما الضد، فيكون في الشيء الذي يكون موضوعه وموضوع ضده واحداً، ولا يجتمعان، ويأتي أحدهما بعد الآخر. وبينهما غاية الخلاف، كالسواد والبياض، لا كالسواد والحمرة، فالحمرة واسطة بين ضدين شديدي التضاد، بينهما وبينهما واسطة. وقد تكون هناك وسائط كثيرة، كالألوان بين السواد والبياض، التي يكون بعضها أقرب إلى هذا الطرف وبعضها إلى ذاك الطرف. فالضد يشارك الضد في الموضوع. وليس واجباً أن يكون تقابل السلب والإيجاب كذلك. وكذلك العدم والملكة يشاركان في الموضوع. والذي يكون بالحقيقة مقابلاً للآخر، قد يكون اشتراكهما في الجنس، كالذكورة والأنوثة. وكثيرًا ما يضعون للجنس وللعدم المعين الذي تحته فصلاً أو خاصة تقترن به، ويطلقون عليه اسماً ويجعلونه اسماً مميزاً، حتى

يظنوا أنه ضد لذلك الذي اقترن به الوجود، كالزوجية والفردية. فالزوجية هي أن يكون للعدد نصف، والفردية هي ألا يكون للعدد نصف. فلما أطلقوا على "عدم النصف" اسماً وقالوا: "فرد"، ظنوا أن الفرد شيء مقابل للزوج وضد له. وليس الأمر كذلك، فمهما كان هذا ليس ذاك وذاك ليس هذا، فالتقابل بينهما هو تقابل سلب وإيجاب.

بيان حال المتقدم والمتأخر (القبلية والبعدية)

القبلية والبعدية إما بالمرتبة، أو بالطبع، أو بالشرف، أو بالزمان، أو بالذات والعلية. القبلية بالمرتبة: هي البداية في كل شيء، أو ما هو أقرب إلى البداية. بعضها بالوضع، كبغداد قبل الكوفة إذا بدأت من هنا (من بغداد)، وبعضها بالطبع، كالجسم قبل الحيوان، والحيوان قبل الإنسان إذا أخذت من الأعلى. وكل ما هو متقدم بالمرتبة، قد يكون متأخراً إذا بدأت من الطرف الآخر، فإذا جئت من مكة، كانت الكوفة قبل بغداد. وإذا أخذت من الأسفل، كان الإنسان قبل الحيوان، والحيوان قبل الجسم. أما المتقدم بالمكان، فهو من هذا الباب أيضاً، فالذي يكون أقرب إلى ذلك الطرف الذي تفكر في بدء العمل منه، يكون هو الأسبق، كالصف الأقرب إلى القبلة يكون هو الأسبق.

وأما المتقدم بالطبع: فهو ذلك الشيء الذي إذا رفعته ارتفع معه شيء آخر، وقد ترفع ذلك الشيء الآخر ولا يرتفع هو، كالواحد والاثنين، فإذا رفعت الواحد ارتفع الاثنان، وإذا رفعت الاثنين لم يجب أن يرتفع الواحد.

وأما المتقدم بالشرف والفضل: فهو معروف.

وأما المتقدم بالزمان: فهو معروف أيضاً.

وأما المتقدم بالذات: فهو ذلك الشيء الذي ليس وجوده معلوماً من شيء آخر، ولكن وجود ذلك الشيء الآخر معلوم به، مع أنهما قد يكونان في زمان واحد ومكان واحد أو لا يكونان. مثال ذلك في مكان واحد: حركة المحرِّك للشيء، بالاحتكاك واللمس، فكلاهما يتحرك في مكان واحد، ولكن حركة المحرِّك سبب لحركة المتحرك، ووجودها ليس من حركة المتحرك، ووجود تلك الحركة منها. ولهذا السبب، يجيز العقل أن تقول: "إذا تحرك هذا تحرك ذاك"، ولا تقول: "إذا تحرك ذاك تحرك هذا".

وتقول: "يجب أن يتحرك هذا أولاً حتى يتحرك ذاك"، ولا تريد بهذه الأولية أولية زمانية، بل أولية في الوجود. كقولك: "يجب أن يكون الواحد أولاً ثم الاثنان"، ولا تريد بذلك أنه يجب أن يكون هناك زمان يكون فيه الواحد أولاً ثم في زمان آخر يكون الاثنان، بل يجوز أن يكون الواحد والاثنان معاً في مكان واحد في كل الأزمان.

بيان حال السبب والمسبب والعلة والمعلول

كل شيء ليس وجوده معلوماً من شيء آخر، ووجود ذلك الشيء الآخر معلوم به، نسميه "علة" لذلك الشيء المعلوم، ونسمي ذلك الشيء "معلولاً" له. وكل ما هو جزء من شيء، فإن وجوده ليس من ذلك الشيء، مع أنه قد لا يوجد بدونه، ولكن ذلك الجزء ليس شرطاً لوجوده وبه، فلما كان وجود ذلك الشيء بوجوده، فلا يمكن أن يكون وجود الجزء من وجود ذلك الشيء الذي هو بذاته تالٍ لوجود الجزء. فكل ما هو حظ من وجود شيء، فهو علة لذلك الشيء.

فالعلة على ضربين :أحدها: ما يكون في ذات المعلول وجزءاً منه .والآخر: ما يكون خارجاً عن ذات المعلول وليس جزءاً منه .والذي في ذات المعلول لا يخرج عن أمرين: إما ألا يكون وجود المعلول واجباً بالفعل بوجوده في الوهم، بل بالقوة، كالخشب للكرسي، فإنه عندما يوجد الخشب لا يجب أن يوجد الكرسي بالفعل، ولكن يجب أن يكون موجوداً بالقوة، لأنه قابل لأن يصبح كرسياً. وهذه العلة تسمى "العلة المادية" و"الهيولى". وإما أن يكون بوجوده في الوهم يجب وجود المعلول بالفعل، كصورة الكرسي للخشب، فإنه عندما توجد صورة الكرسي في الخشب، يجب أن يوجد الكرسي بالفعل. وهذه العلة تسمى "العلة الصورية."

والذي خارج عن ذات المعلول أيضاً على ضربين: إما أن يكون شيئاً منه يصدر الفعل، كحركة يد النجار، وهذه العلة تسمى "العلة الفاعلية". وإما أن يكون شيئاً لأجله يصدر الفعل، كالجلوس الذي لأجله صنع النجار الكرسي. وهذه العة تسمى "العلة الغائية."

فإذن، علل كل شيء أربع: مادية، وصورية، وفاعلية، وغائية. والمادية والصورية جزءان من الشيء، والفاعلية والغائية خارجتان عنه. والفاعلية والغائية متقدمتان على المعلول بالطبع، لأن النجار لو لم يكن ولم يعمل، لما وجدت صورة البيت، والتراب لو لم يكن عنصراً للبيت، لما وجد. فسبب كل الأسباب، حيث تكون الغاية، هو الغاية.

وكل فاعل له غرض في فعله، يجب ألا يكون وجود ذلك الغرض وعدمه سيان عنده، لأنه لو كانا سيان، لما كان الغرض غرضاً، لأن وجوده وعدمه متساويان، واختيار وجوده على عدمه لا فائدة له. وكل ما كان كذلك، لم يكن غرضاً. وسؤال "لماذا فعل؟" يلزم، لأنه لما كان الوجود والعدم متساويين، لم يكن الفعل أولى من عدم الفعل. فغاية الغرض هي أن يجعل الوجود أولى من العدم. وكل ما له غرض، فله شيء يكون وجوده أولى به. فهو إذن له شيء خارج عن ذاته، به يصبح أفضل وأتم. فهو إذن ليس تاماً بذاته. وإذا قال قائل: إن فائدة الغرض لشيء آخر، بقي سؤال "لماذا؟" قائماً، وهو أن إعطاء الفائدة لشيء آخر، هل كان غرضاً للمعطي أم لا؟ بل كلاهما، المعطي وغير المعطي، في حال واحد، أو كان الأولى أن يعطي. فإذا كانا في حال واحد، لم يكن في إعطاء الفائدة غرض. وإذا كان أحدهما أولى، فبعد أن يعطي الفائدة، يكون هو أولى بها. ولكن إذا لم يعطِ، لم يكن قد فعل ذلك العمل الأفضل له، ولم يكن ذلك الشيء الأتم والأولى موجوداً، وهناك يكون النقص والقلة. فكل علة لها غرض، فالغرض متمم لها. وقد تكون هناك علة ذاتية، يلزم عنها المعلول بذاته لا لغرض تطلبه. وهذه العلة وهذا الفعل أسمى من "لماذا" والغرض.

والعلة على ضربين: حقيقية ومجازية. والمجازية هي كما لو لم يفعل هو ذلك، ولكنه فعل شيئاً بحصوله تهيأ السبيل لفاعل آخر ليقوم بعمله، كمثل من يزيل عموداً من تحت سقف، فيقال: فلان أسقط السقف، وهو لم يسقطه، بل مسقط السقف هو ذلك الثقل الذي فيه، ولكن ذلك العمود كان يمنعه من السقوط. فلما زال من تحته، فعل الثقل فعله. وكما يقال: السقمونيا (وهو نبات مسهل) أخرجت الصفراء، أي أنها أزالتها. فبالطبيعة استطاعت أن تبرد. وفيها غير هذين الضربين أيضاً، ولكن في هذا كفاية.

كل فاعل، إما أن يكون فاعلاً بالطبع أو بالإرادة أو بالعرض. الذي بالطبع، كالنار التي تحرق بطبعها. والذي بالإرادة، كالإنسان الذي يحرك شيئاً. والذي بالعرض، كالماء الذي يحرق بحال عرضي يوجد فيه لا بطبعه.

وكل فاعل لا يصدر عنه فعل ثم يصدر، فإما أن يكون ذلك بسبب مانع خارجي، أو بسبب عدم وجود شيء خارجي كالآلة أو المادة، وبالجملة إما بسبب خارجي أو لا بسبب خارجي. فإن كانت ذاته بكل أحوالها كما كانت ولم يكن هناك سبب خارجي، كان وجود الشيء عنه أولى من عدمه. فلما كان عدمه موجوداً والآن وجد، تغير شيء من حاله، أو جاء طبع جديد أو إرادة جديدة أو عرض جديد. وذلك الحال الجديد، إن لم يأت به أحد من الخارج، بقي السؤال على حاله: لماذا لم يأت من قبل وأتى الآن؟ سواء كان ذلك الحال طبعاً أو شيئاً آخر، وسواء كان فيه أو منفصلاً عنه. وإن أتى به آخر، وجب أن يكون هناك فاعل آخر، فيه أو خارج عنه، أوجد حالاً حتى يصبح هو فاعلاً. وهذا سيشرح أكثر فيما بعد إن شاء الله تعالى.

بيان حال المتناهي وما له قبلية وبعدية، وتناهي علله الخاصة

القبلية والبعدية إما بالطبع كما في العدد، أو بالفرض كما في المقادير، حيث تبدأ من أي جهة شئت. وكل ما فيه قبلية وبعدية بالطبع، فله مقدار متناهٍ. برهان ذلك أنه لو كان هناك عدد لا نهائي في أشياء لها قبلية وبعدية بالطبع، أو مقدار أجزاؤه موجودة، لأمكن أن نشير إلى مكان وحد منه بالحس أو بالعقل. فليكن ذلك الشيء اللامتناهي خط "أ ب"، ولنشر إلى نقطة "ج" منه، ولنأخذ من "ج" إلى "د" مقداراً أو عدداً متناهياً. فإن كان من "د" إلى "ب" متناهياً، وأضفت إليه "ج د"، كان "ج ب" متناهياً. وإن كان من "د" إلى "ب" لا نهائياً، فلو طابقت بالوهم "د ب" على "ج ب" حتى يتطابقا، فإن كان "د ب" مساوياً لـ "ج ب"، نقص وزاد كلاهما على السواء، وهذا محال لأن "د ب" أقل و"ج ب" أكثر. وإن توقف "د ب" وبقي "ج ب" يتحرك، كان طرف "ب" متناهياً، و"ج ب" يزيد عليه بمقدار "ج د" المتناهي. فإذن "ج ب" أيضاً متناهٍ.

إذن، لقد اتضح أن مثل هذا العدد ومثل هذا المقدار لا يكونان لا نهائيين .والعلل، أي العلل الفاعلة لشيء واحد، التي تكون إحداها علة والأخرى علة العلة، ولها قبلية وبعدية بالطبع، يجب ألا تكون لا نهائية. ففي أي موضع كان مثل هذا الترتيب، كانت هناك علة أولى. ولو كانت العلل لا نهائية، فإما ألا يكون أي منها إلا وله علة، أو يكون من بينها علة ليس لها علة. فإن كان هناك واحد ليس له علة، كان هو النهاية، ولم تكن لا نهائية. وإن لم يكن هناك أي منها إلا وله علة، كان جميعها معلولاً وموجوداً بالفعل بحكم أنها جميعاً كشيء واحد من الأشياء اللا نهائية. وذلك الجميع لا يمكن أن يكون غير معلول، لأنه حاصل من معلولات. ومن حيث هو جملة معلولة، لا بد له من علة خارجة عن تلك الجملة. وتلك العلة إن كانت معلولة، كانت هي أيضاً من تلك الجملة، وقد قلنا إنها خارجة عن تلك الجملة. فيجب أن تكون غير معلولة. فإذن، هناك نهاية. فهم إذن ليسوا بلا نهاية.

بيان حال القوة والفعل

يطلق لفظ "القوة" على معانٍ كثيرة، ولكننا هنا نحتاج إلى قوتين: إحداهما قوة فعلية، والأخرى قوة انفعالية. والقوة الفعلية هي تلك الحال التي تكون في الفاعل، والتي بها يمكن أن يصدر الفعل من الفاعل، كحرارة النار. والقوة المنفعلة هي تلك الحال التي بسببها يكون الشيء قابلاً لشيء، كقابلية الشمع للصورة.

وكل شيء حاصل يسمى "بالفعل". وهذا الفعل هو فعل حاصل، لا فعل "الفعل في شيء". وبهذا السبب يقع خطأ كثير. ولما كان يمكن أن يكون ولم يكن بعد، فإن "إمكان الوجود" الذي له وقت العدم يسمى "قوة". ولهذا السبب يقال لكل شيء: إما أنه بالقوة أو بالفعل. وكل ما يمكن أن يكون ولم يكن بعد، فلا بد أن يكون هذا الإمكان شيئاً. فإن لم يكن هذا الإمكان أي شيء حاصل، كان إمكانه لا شيء. فإذن، لم يكن له إمكان. فإذن، لم يكن ممكناً. فإذن، لم يكن أبداً. فإذن، الإمكان شيء، إذا حصل زال. وكل ما يوجد، إما جوهر أو عرض. ووجود الجوهر بذاته، ووجود الإمكان ليس بذاته، بل بالقياس إلى ذلك الشيء الذي يمكن أن يكون. فهو إذن ليس جوهراً مفرداً. فهو إذن حال في جوهر، أو جوهر ذو حال. فإن كان جوهراً ذا حال، وذلك الحال هو الإمكان،

فلا محالة أن ذلك العنصر هو مادة ذلك الشيء الذي يمكن أن يكون فيه شيء. وإن كان حالاً في جوهر، فإن ذلك الجوهر الذي فيه ذلك الحال هو المادة، وبكل حال، هناك مادة سابقة لوجود ذلك الشيء، ومحتاجة إلى المادة التي منها. فكل ما كان تالياً لعدمه بالزمان، فله مادة كانت فيها قوة وجوده. وإذا قال قائل: إن هذا الإمكان هو قدرة الفاعل، فقد أخطأ، لأن العقل لا يقبل أن يقال: ما لم تكن له قدرة، لم تكن عليه قدرة. ويقبل العقل أن يقال: ما لم يكن ممكناً بنفسه، لم تكن عليه قدرة، وعلى المحال لا قدرة. فإمكان الوجود بنفسه ليس قدرة الفاعل، ولا محالة هو شيء آخر يوجده في تلك المادة، كما سنبين لاحقاً.

والقوة الفعلية على ضربين: إحداهما على الفعل دون الترك، كالحرارة التي على الإحراق وليست على عدم الإحراق. والأخرى على كليهما، كقوة الإنسان الذي يريد أن يرى ويريد ألا يرى. ولكن إذا اقترنت بالإرادة الصحيحة ولم يكن هناك مانع، فلا يمكن ألا يصدر عنه الفعل. فكلما كانت هناك قدرة وإرادة تامة، بحيث لا يكون في الإرادة أي ميل، ولا شك، ووجب الفعل، كان هناك عجز أو مانع. فقوة الحيوان إذا اقترنت بالإرادة، تصبح كالقوة السابقة التي يسمونها طبيعة، بمعنى أن الفعل يجب عنها.

وكلما اجتمعت مثل هذه القوة الفعلية مع الانفعالية، وكانت القوة الانفعالية تامة، والقوة الفعلية تامة، وجب الفعل والانفعال. وبالجملة، كل ما يصدر عن العلة، يصدر بالوجوب، بحيث لا يمكن ألا يجب، لأنه ما لم يمكن أن يوجد، وأسباب الوجود لم تحصل كلها بعد، لم يوجد الفعل. فإذا حصل السبب وأصبح بحيث يصدر عنه الفعل، وجب أن يصدر، وإلا لأمكن ألا يصدر. وهذا محال، أن يكون الفاعل موجوداً ولا يصدر عنه فعل، إما أن طبعه ليس موجباً، فطبعه ليس صحيحاً، أو إرادته ليست تامة، أو حال آخر عرضي ليس تاماً. وإن كان فعله منحرفاً، فذاته ليست حاصلة، وهو بحيث يمكن أن يصدر عنه الفعل ويمكن ألا يصدر. فهو إذن ليس علة بعد إلا بالقوة. ويجب أن يأتي حال يخرجه من القوة إلى الفعل. فكل ما يصدر عن علة، يصدر بالوجوب.

بيان حال الوجود الواجب والممكن

كل ما له وجود، فإما أن يكون وجوده واجباً بذاته أو لا يكون. وكل ما ليس وجوده واجباً بذاته، فهو إما ممتنع بذاته أو ممكن بذاته. وكل ما هو ممتنع بذاته، لا يمكن أن يوجد أبداً، كما أشرنا إليه سابقاً. فيجب إذن أن يكون ممكناً بذاته، وبشرط وجود العلة يكون واجباً، وبشرط عدم وجود العلة يكون ممتنعاً. وذاته شيء، وشرط وجود العلة أو شرط عدم وجود العلة شيء آخر. وعندما تنظر إليه في ذاته بدون أي شرط، فإنه ليس واجباً ولا ممتنعاً. وعندما تأخذ شرط حصول العلة كسبب موجب له، يصبح واجباً. وعندما تأخذ شرط عدم حصول العلة كسبب له، يصبح ممتنعاً. كما أنك إذا نظرت إلى الأربعة بدون شرط، فإن طبعها ليس ممتنعاً، ولو كان ممتنعاً لما وُجد أبداً. فإذا نظرت إلى الأربعة بشرط وجود اثنين واثنين، أصبح وجودها واجباً. ولكن إذا نظرت إلى الأربعة بشرط عدم وجود اثنين واثنين، كان وجودها ممتنعاً.

فكل ما له وجود، ولم يكن وجوده واجباً بذاته، فهو ممكن بذاته. والممكن الوجود بذاته ليس "لا ممكن الوجود" بغيره، بل وجوده لا يحصل حتى يتحقق له "إمكان" ما. وهذا الإمكان بذاته لا يتحقق أبداً، لأنه لم يأتِ من سبب. فإمكانية وجوده يجب أن تأتي من علة، حتى يصبح واجباً بالعلة. وذلك يكون عندما تكتمل علاقته بالعلة، بأن تكون جميع الشروط متحققة، وتصبح العلة علة بالفعل. والعلة تصبح علة بالفعل عندما تكون هي نفسها على الحال الذي يجب أن تكون عليه بالفعل، حتى يصدر عنها المعلول بالوجوب.

بيان أن واجب الوجود ليس له ارتباط ذاتي بأي شيء

لا يمكن أن يكون لواجب الوجود ارتباط بذاته بأي سبب، لأنه لو كان وجوده واجباً بذاته بدون سبب، لكان وجوده ليس عن سبب، فلم يكن له ارتباط بسبب. وإن لم يكن وجوده واجباً بدون سبب، لم يكن واجب الوجود بذاته.

ولا يمكن أن يكون لواجب الوجود ارتباط بشيء، يكون لذلك الشيء ارتباط به كارتباط أحدهما بالآخر، لأنه لو كان كل منهما سبباً للآخر، لكان كل واحد منهما، من حيث هو سبب للآخر، سابقاً له في الوجود، ووجوده سابقاً لوجوده. ومن حيث إن الآخر

سبب له، يكون وجوده لاحقاً لوجوده. فيكون وجوده سابقاً ولاحقاً في نفس الوقت. ويكون وجوده مشروطاً بوجود ما لا يوجد إلا لاحقاً لوجوده، فوجوده إذن لن يوجد أبداً.

وإن لم يكن كل منهما سبباً للآخر، ولكن لا يمكن لأحدهما أن يوجد دون الآخر، وكانا متكافئين لا سابق ولا لاحق، كالأخ والأخ، فإن ذات كل منهما إما أن تكون واجبة بذاتها أو لا تكون. فإن كانت واجبة بذاتها، فإن عدم وجود الشيء الآخر لا يضره. فلم يكن له ارتباط بشيء آخر كهذا. وإن كان عدم وجود الشيء الآخر يضره، فلم يكن هو واجباً بذاته. وإن لم يكن واجباً بذاته، فهو ممكن بذاته. وكل ما هو ممكن بذاته، فوجوده ليس أولى من عدمه من ذاته. فوجوده يكون بسبب وجود سببه، وعدمه بسبب عدم وجود سببه. وإن كان سببه سابقاً عليه بالذات، فكل واحد من هذين الاثنين يجب أن يكون له سبب في الوجود غير شريكه الذي هو مساوٍ له وليس سابقاً عليه، والذي هو بسبب ذلك السبب يصبح واجباً، وبذاته غير واجب. وإذا كان أحدهما علة والآخر معلولاً، فلا يكون كلاهما واجباً بالذات. وبهذا نعلم أن واجب الوجود ليس له جزء ولا حصة، لأن الجزء والحصة يكونان بسبب، كما قلنا. فواجب الوجود إذن ليس له ارتباط ذاتي بأي شيء.

بيان حال ممكن الوجود

ما كان وجوده ممكناً بذاته، فإن وجوده حاصل وواجب بغيره. ومفهوم أن وجود شيء حاصل من وجود شيء آخر على ضربين: أحدهما أن يوجد شيءٌ شيئاً، كمن يبني بيتاً. والآخر أن يكون وجود شيء حاصلاً به، ووجوده قائماً به، كالضوء من الشمس الذي هو قائم في الأرض.

وعند عامة الناس، يتصور الأمر بأن "الفاعل" للشيء هو الذي أوجده، وعندما يوجد، يستغني عنه. ولهم في ذلك حجة باطلة ومثال مغلوط. أما حجتهم، فهي قولهم: كل ما حصل له الوجود، فقد استغنى عن سببه، لأن "المفعول" لا يُفعل مرة أخرى. وأما مثالهم، فهو أن شخصاً يبني بيتاً، وعندما يكتمل بناء البيت، لا تعود هناك حاجة إلى الباني.

أما بطلان حجتهم، فهو أن لا أحد يقول إن "المفعول" يحتاج إلى الفاعل مرة أخرى، ولكننا نقول إن "المفعول" يحتاج إلى "الحافظ". وأما ذلك المثال الذي أوردوه عن البيت، فالخطأ فيه ظاهر، لأن النجار ليس سبب وجود البيت، بل هو سبب حركة الخشب والطين إلى ذلك المكان. وذلك المعنى تالٍ للنجار وصانع البيت، وهو غير موجود. أما سبب صورة البيت، فهو وضع أجزائه، وطبع تلك الأجزاء التي توجب استقرار البيت على تلك الصورة، لأن كل جزء منها يميل إلى الأسفل، وعندما يُمنع من الحركة يستقر. فسبب وجود صورة البيت هو اجتماع هذين السببين. وما دام البيت موجوداً، فهذان السببان موجودان، وصانع البيت ليس له أي سببية في هذا الباب. سببيته كانت في جمع أجزاء البيت بعضها إلى بعض. وعندما زال السبب، لا يمكن أن يبقى ذلك الشيء الذي هو سببه موجوداً. فصانع الطين ليس صانع البيت بالحقيقة، بل بالمجاز كما قلنا. والأب ليس صانع الابن بالحقيقة، بل بالمجاز، لأنه لم يفعل سوى أنه قام بحركة نتج عنها وجود المني. فتقبُّل المني للصورة كان من أشياء أخرى أتت مع المني. ووجود صورة الإنسان هو من شيء هو موجود، كما سيتضح لاحقاً.

وهذان الأمران اللذان قلناهما كانا نقصاً في حجتهم، ولكن هذا لا يكفي. يجب أن نعلم أكثر من هذا، أنه لا يمكن أن يكون الأمر إلا كذلك. لأن كل "مفعول" له صفتان، وكل "فاعل" له أيضاً صفتان: إحداهما أن الوجود منه، والأخرى أنه لم يكن منه من قبل. وارتباط المفعول بالفاعل إما من جهة وجوده، أو من جهة أنه لم يكن، أو من كليهما. لا يمكن أن يكون من كليهما، ولا من جهة عدمه، فليس له ارتباط بشيء. وإن لم يكن له ارتباط من جهة وجوده أيضاً، لم يكن له أي ارتباط. فلا بد إذن أن يكون ارتباط المفعول وحاجته إلى شيء آخر من جهة أن له وجوداً.

أما أن ذلك الوجود تالٍ للعدم، فهو شيء ليس له سبب حتى لا يمكن أن يوجد إلا بعد العدم. نعم، يمكن أن يوجد بحيث لم يكن موجوداً، أما أنه لا يمكن أن يوجد إلا بعد العدم، فهذا لا يجوز. فالمفعول محتاج إلى الفاعل من جهة وجوده، لأنه من هذه الجهة هو "ممكن"، ومن جهة أن وجوده تالٍ للعدم، فإنه لا يحتاج إلى فاعل، لأن ذلك واجب في حد ذاته. ولما كانت حاجته من جهة الوجود، فلا يمكن أن يكون له استغناء عن الذي له به ارتباط بسبب. وهذا له براهين أخرى، ولكن نكتفي بهذا.

أما الفاعل، فليست عليّته من أجل "الفاعلية". فإن كانت الفاعلية تتطلب أن يصدر منه شيء بشرط أنه لم يكن، بل كانت عليّته من جهة أن منه وجود الشيء، أما أنه لم يكن من قبل، فذلك لأنه لم يكن علة من قبل. فهنا حالان كما قلنا: أحدهما أنه لم يكن سبباً لوجود الشيء، والآخر أنه في ذلك الوقت سبب. فالحال الأول هو في حكم "اللاعلية" لا في حكم العلية، والثاني هو حكم العلية. مثل أن يريد شخص أولاً أن يوجد شيء من الأشياء التي بإرادته، ثم يريد. فلما أراد وكانت له القدرة، وُجد ذلك الشيء، حتى كان من الحق في ذلك الوقت أن تقول: ذلك الشيء موجود، وعليّته من جهة أن الإرادة حاصلة والمُراد حاصل. أما أن الإرادة حصلت والمُراد حصل بعد أن لم يكونا، فليس في ذلك أي أثر، لأن ذلك هو كذلك. فوجود الشيء هو من "صيرورة" العلة علة، ووجود الشيء من "علية" العلة. وعلية أخرى كانت وصيرورة علة أخرى، ووجود آخر كان ووجود آخر. فكون العلة علة مساوٍ لوجود الشيء، لا لصيرورته موجوداً. فإذا كانت فاعلية الفاعل تتطلب أن يوجد به شيء، لا أن يصبح به شيء موجوداً، لم تكن الفاعلية علية هي "الصيرورة علة". وإن كانت فاعلية شيء آخر، وصيرورة الفاعل شيئاً آخر، فالحق هو هذا.

بيان عدم الكثرة في واجب الوجود

لا يمكن أن يكون في واجب الوجود كثرة، بحيث يكون حاصلاً من أشياء كثيرة، كما أن الإنسان حاصل من أشياء كثيرة، ولا أن تكون الأشياء أقساماً له، كل واحد منها قائم بذاته كالأخشاب والطين للبيت، ولا أن تكون أقساماً بمعنى أنها منفصلة بعضها عن بعض بالذات، كالمادة والصورة للأجسام الطبيعية، لأن ذات واجب الوجود يجب أن تكون مرتبطة بالأسباب كما قيل.

ولا يمكن أن تكون فيه صفات مختلفة، لأنه لو كانت ذات واجب الوجود حاصلة بها، لكانت هي من جملة الأجزاء. وإن كانت ذاته حاصلة، وهي أعراض له، كان وجودها بسبب آخر فيه. فيكون قابلاً. وقد اتضح في كل ما قلناه أن واجب الوجود ليس قابلاً بذاته، ولا يجب أن يكون من نفسه، لأنه كان قابلاً وغير قابل في نفس الوقت. ولا يمكن أن يصدر من شيء واحد إلا معنى واحد، لأنه قيل إن كل ما يوجد من علة، لا

يوجد حتى يصبح واجباً. فإن وجب أحد المعنيين من تلك العلة، ووجب المعنى الآخر من نفس العلة وبنفس الجهة، لوجب أن يجب شيء بتلك الجهة التي هي كما هي، والتي بها وجب شيء، أن يجب بها شيء آخر. وإذا وجب بالجهتين، أحدهما من هذا الطبع وهذه الإرادة مثلاً، والآخر من ذلك الطبع وتلك الإرادة، لكانت هناك "ثنائية" أخرى موضوعة، ويعود السؤال إلى هذه الثنائية الموضوعة. فإذن، لا كثرة في واجب الوجود.

بيان أنه لا يمكن أن تكون صفة واجب الوجود لشيئين

لو كانت صفة واجب الوجود لشيئين، فلا شك - كما بينا - أنه سيكون لكل منهما فصل أو خاصة تميزه عن الآخر. وقد بينا أن كليهما لا يدخل في حقيقة ما هو كلي. فواجب الوجود إذن كان ليكون واجب الوجود بدون ذلك الفصل والخاصة. وإذا تصورنا بالوهم أن ذلك الفصل والخاصة غير موجودين، فلا يخرج الأمر عن حالين: إما أن يبقى كل منهما على حاله كواجب وجود، أو لا يبقى. فإن بقيا كواجب وجود بدون الفصل والخاصة، فهما اثنان، وهذا محال. وإن لم يبقيا، كان الفصل والخاصة شرطاً في وجوب وجود واجب الوجود، وهذا هو ماهية واجب الوجود. فيكون الفصل والخاصة قد دخلا في ماهية المعنى العام، وهذا محال. نعم، لو كانت "الأنيّة" (الوجود الخارجي) هناك غير الماهية، لكان ذلك جائزاً، ولكن الأنيّة هي من الماهية أو هي الماهية نفسها. فلا يمكن إذن أن تلحق الثنائية واجب الوجود بذاته، لا بالفعل ولا بالخاصة. فلا يمكن أن تكون صفة واجب الوجود وصفاً لشيئين، مع أنه قد تبين...

بيان أن واجب الوجود لا يقبل التغير وهو واجب من كل الوجوه

كل ما يقبل التغير، يقبله بسبب ما. وبسبب ما يكون في حال، وبسبب آخر يكون بدون ذلك الحال. ووجوده لا يخلو من ارتباط بهذين السببين. فوجوده إذن مرتبط. وقد بينا أن واجب الوجود ليس مرتبطاً. فواجب الوجود إذن لا يقبل التغير.

بيان أن واجب الوجود لا يمكن أن تكون له ماهية غير الأنيّة (الوجود)

ما كانت له ماهية غير الأنيّة، فهو ليس واجب الوجود. وقد تبين أن كل ما له ماهية غير الأنيّة، فإن الأنيّة له معنى عرضي. وقد تبين أن كل ما له معنى عرضي، فله علة، إما ذات ذلك الشيء الذي هو عرض فيه، أو شيء آخر. ولا يمكن أن تكون هناك ماهية لواجب الوجود تكون هي علة الأنيّة، لأنه لو كانت لتلك الماهية وجود حتى تأتي منها الأنيّة، أو لتكون علة للأنيّة، لكان لها وجود قبل الوجود الذي يأتي منها، فهذا الوجود الثاني لا فائدة منه، ويبقى السؤال قائماً عن الوجود الأول. وإن لم يكن لها وجود، فلا يمكن أن تكون علة لأي شيء، لأن كل ما لا وجود له، لا يكون علة، وكل ما ليس بعلة، لا يكون علة للوجود. فماهية واجب الوجود إذن لم تكن علة لأنيّة واجب الوجود. فكانت علته شيئاً آخر. فكانت الأنيّة علة لواجب الوجود. فكان واجب الوجود موجوداً بشيء آخر، وهذا محال.

بيان أن واجب الوجود ليس جوهراً ولا عرضاً

الجوهر هو ما إذا وُجد، لم يكن وجود حقيقته في موضوع، لا أن يكون وجوده حاصلاً في غير موضوع. ولهذا السبب، لا تشك في أن الجسم جوهر، ويمكنك أن تشك في أن ذلك الجسم الذي هو جوهر، هل هو موجود أم لا، حتى يكون وجوده في موضوع. فالجوهر إذن هو ما له ماهية، كالجسمية والنفسية والإنسانية والفرسية، وحال تلك الماهية أنك لا تعلم أن لها أنيّة (وجوداً) أم لا، حتى تكون أنيّتها في موضوع. وكل ما كان كذلك، فله ماهية غير الأنية. فما ليس له ماهية غير الأنيّة، فهو ليس جوهراً.

أما العرض، فظاهر أن واجب الوجود ليس في شيء. ولما كان وجود واجب الوجود مع وجود الأشياء الأخرى ليس على سبيل التواطؤ والجنسية، فوجوده ليس في موضوع له، سواء كان مع وجود أو في موضوع للناس وغير الناس، ولا بمعنى جنسي، لأنه لما كان الوجود يقع بالبعدية والقبلية، لا على السواء ولا كالجنس، والذي ليس في موضوع لا يكون فيه بعدية وقبلية. فالوجود إذن ليس جنساً لكل الأشياء في موضوع، إلا بالمعنى الذي قلناه. والجوهر هو جنس لتلك الأشياء التي هي جواهر. فواجب الوجود إذن ليس جوهراً.

وبالجملة، هو ليس في أي مقولة، لأن وجود جميع المقولات عرضي وزائد على الماهية وخارج عنها، ووجود واجب الوجود هو ماهيته. فمن هذا القدر الذي قيل، اتضح أن واجب الوجود ليس له جنس، فليس له فصل، فليس له حد. واتضح أنه ليس له محل وموضوع، فليس له ضد. واتضح أنه ليس له نوع، فليس له ند ونظير. واتضح أنه ليس له سبب، فليس له تغير وقابلية للتجزئة.

بيان كيف يمكن أن تكون لواجب الوجود صفات كثيرة دون أن تكون في ذاته كثرة

للأشياء أربعة أنواع من الصفات :أحدها: كما يقال للإنسان "جسم"، فهذه صفة عرضية فيه، ولكنها لا ترتبط بشيء آخر خارجي .والثاني: كما يقال "أبيض"، فهذه صفة عرضية فيه، ولكنها لا ترتبط بشيء آخر خارجي .والثالث: كما يقال "عالم"، فهذه صفة له من جهة أن فيه شيئاً خارجياً عرضياً، وهو ارتباط تلك الأشياء بالأشياء، كالعلم بالمعلوم، حتى تكون له صورة العلم، ويكون له ذلك الارتباط الذي للعلم بالأشياء .والرابع: كما يقال "أب" و"مستقيم"، فالأب ليس له صفة تجعله أباً إلا ارتباطه بالابن، وكذلك الاستقامة.

وخارج هذه الصفات الأربع، تكون الأشياء في الحقيقة بلا صفة، كما يقال للحجر "جماد"، فليس في جمادية الحجر أي معنى إلا أن الحياة ممتنعة فيه. فلا يجوز إذن أن تكون لواجب الوجود صفات كثيرة من تلك التي تكون ذاتية أو عرضية، أي تلك العرضية القائمة في الذات، وهذا قد اتضح. أما الصفات الارتباطية، والتي هي كونه مع شيء آخر، أو أن شيئاً آخر منه، فلا بد من وجود كثير من هذه الصفات له مع الأشياء الكثيرة، فوجود كل الأشياء منه. وهذه صفات إضافية. وله أيضاً صفات كثيرة أخرى معناها "عدم الصفة"، كقولهم "واحد"، وحقيقته أنه ليس له نظير، أو ليس فيه جزء وحصة. وقولهم "أزلي"، وحقيقته أن وجوده ليس له بداية. وهذان النوعان من الصفات لا يوجبان كثرة في الذات. وهذه الأشياء ليست شيئاً في الذات، بل هي إما ارتباطات، والارتباط معنى عقلي لا شيء في الذات، أو هي نفي وسلب، أي أنها ليست وجود صفات كثيرة، بل هي سلب لصفات كثيرة. ولكن الاسم يوهم أن هناك

صفة في الذات، كما يُدعى شخص "غني"، فهذا الاسم له من جهة شيء آخر يرتبط به، لا من جهة صفة في ذاته. وكما يقال "فقير"، فهذا سببه عدم وجود الشيء، لا من جهة صفة في ذاته. وهذا المعنى كافٍ.

بيان أن واجب الوجود واحد بالحقيقة وأن وجود كل الأشياء منه

لأنه واحد بالحقيقة - كما قلنا - وكل الأشياء الأخرى دونه ليست واجبة الوجود، فهي إذن كلها ممكنة الوجود. وكلها لها علة. والعلل ليست لا متناهية، فهي إذن تنتهي إلى أول، وذلك الأول هو واجب الوجود. إما أن تكون هي نفسها متراجعة، كمثل أن تكون "أ" علة "ب"، و"ب" علة "ج"، و"ج" علة "د"، ثم تكون "د" علة "أ". فهذه كلها جملة واحدة معلولة، ولا بد لها من علة خارجية، وهذا قد اتضح. والآخر، أن تكون "د" مثلاً علة "أ"، وهي معلول معلول معلول "أ". فيكون شيء واحد علة ومعلولاً لنفس الشيء، وهذا محال. فكل معلول ينتهي إلى واجب الوجود. وواجب الوجود واحد. فكل المعلولات والممكنات تنتهي إلى واحد هو واجب الوجود.

بيان أن واجب الوجود قديم وأن كل هذه الأشياء محدثة

وجود الأجسام والأعراض، وبالجملة مقولات هذا العالم المحسوس، ظاهر. وهذه كلها ماهيتها غير أنيتها، وهي تندرج تحت المقولات العشر. وقد قلنا إن هذه كلها ممكنة الوجود. والأعراض قوامها بالأجسام، والأجسام قابلة للتغير. وأيضاً، الأجسام مركبة من مادة وصورة، وكلاهما جسم. والمادة قائمة بنفسها لا بالفعل، والصورة كذلك. وقد قلنا إن كل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود. وقلنا إن ممكن الوجود وجوده بعلة، وبذاته ليس له وجود، وبشيء آخر له وجود. والمحدث هو هذا. وقلنا أيضاً إن العلل تنتهي أخيراً إلى واجب الوجود، وواجب الوجود واحد.

إذن، لقد اتضح أن للعالم أولاً، بحيث لا يبقى للعالم، ووجود العالم منه. ووجوده واجب، وله وجود بذاته. بل هو بالحقيقة وجود محض. ووجود كل الأشياء منه، كما أن للشمس نوراً بذاتها، وإنارة كل الأشياء عرضي بها. وهذا المثال يصح لو كانت الشمس هي نفس النور القائم بذاته. ولكن ليس الأمر كذلك، فالنور للشمس له موضوع، ووجود واجب الوجود ليس له موضوع، بل هو قائم بذاته.

بيان المعنى الذي يجب أن يُفهم من معنى "عالمية" واجب الوجود

سيظهر لاحقاً أن سبب معلومية الشيء هو أن صورته وحقيقته منفصلة عن المادة. وكذلك سبب "عالمية" الشيء هو أن وجوده ليس في مادة. وكلما كان الوجود مجرداً عن المادة، كانت الصورة في الوجود المجرد عن المادة علماً. كما أن صورة الإنسان المجردة عن مادة الإنسان، والتي في النفس، هي علم. ولما كانت النفس، التي هي صورته، مجردة بذاتها عن المادة، وهي هي، فالنفس إذن عالمة بنفسها بذاتها. لأنها بكونها منفصلة عن المادة - كما سنبين في موضعه - كانت عالمة بما لم ينفصل عنها ووصل إليها. وهي أيضاً، لكونها مجردة، معلومة لنفسها التي لم تنفصل عنها، وهي ليست منفصلة عن ذاتها. فهي إذن عالمة بنفسها ومعلومة لنفسها. وواجب الوجود مجرد عن المادة غاية التجريد، وذاته ليست محجوبة عن ذاته ولا منفصلة عنها. فهو إذن عالم بذاته ومعلوم لذاته، بل هو علم. وكونه مجرداً يعني أن ذاته كلما ارتبطت بشيء كانت علماً. وبكونه مجرداً ليس منفصلاً عن ذاته، فهو عالم بذاته ومعلوم لذاته. وبالحقيقة، المعلوم هو العلم، فمعلومك بالحقيقة هو تلك الصورة التي فيك من ذلك الشيء، لا ذلك الشيء الذي هو صورته. والشيء المعلوم شيء آخر، وليس هو بالحقيقة، والمحسوس هو ذلك الأثر الذي في الحس، لا ذلك الشيء الخارجي، وذلك الأثر هو الحس. فبالحقيقة، المعلوم هو العلم نفسه. ولما كان معلوم النفس عالماً، كان العالم والمعلوم والعلم شيئاً واحداً في هذا الموضع. فواجب الوجود إذن عالم بذاته.

بيان كيف يكون لواجب الوجود علم بالأشياء الكثيرة دون أن تكون في ذاته كثرة؟

أول شيء يجب أن يُعلم، هو أن علم واجب الوجود ليس كعلمنا. فذاته التي هي معطية لوجود كل الأشياء على الترتيب الذي هي عليه، هي معلومة له. فذاته التي هي معطية لوجود كل الأشياء، هي معلومة له. فكل الأشياء معلومة له من ذاته، لا كما لو كانت الأشياء علة له حتى يكون له علم بها، بل علمه هو علة للأشياء الموجودة. كما أن علم النجار بصورة البيت الذي فكر فيه، لا صورة البيت التي في علم النجار هي سبب صورة البيت الخارجية، بل صورة البيت هي علة علم النجار. أما صورة السماء، فهي علة صورة علمنا بكون السماء موجودة. وقياس كل الأشياء بالعلم الأول هو كقياس الأشياء التي نخرجها بالفكر إلى علمنا، أي الصورة الخارجية هي من تلك الصورة التي في علمنا.

بيان كيفية علم واجب الوجود بالأشياء

علمنا ليس كعلمه، ففينا نوعان من العلم: أحدهما يوجب الكثرة، والآخر لا يوجبها. الذي يوجب الكثرة يسمى "العلم النفساني"، والذي لا يوجبها يسمى "العلم العقلي". وشرح كليهما سيأتي لاحقاً بالتفصيل، ولكن هنا سنوضح الأمر بمثال: الإنسان العاقل الذي يناظر شخصاً أو يحاوره، وذلك الشخص يقول كلاماً كثيراً يحتاج كله إلى جواب، ينشأ في نفسه خاطر واحد، بذلك الخاطر الواحد يتيقن بجواب الجميع، دون أن تكون صور الأجوبة قائمة في نفسه منفصلة. ثم عندما يأتي بالتفكير والكلام، تتوالى الصور من ذلك الخاطر الواحد في النفس، والنفس تنظر إلى صورة بعد صورة، وبالفعل تحصل له المعرفة، واللسان يعبر عن تلك الصورة الحاصلة. وكلاهما معرفة بالفعل. فالشخص الذي خطر له ذلك الخاطر الأول، كان على يقين بأنه يعلم كل الجواب. والثاني أيضاً معرفة بالفعل. والأول هو معرفة بأنها بداية وسبب لظهور الصور العقلية، وهذه معرفة فعلية. والأخرى معرفة بأنها قابلة للصور العقلية الكثيرة، وهذه معرفة انفعالية. وهنا تكون صور كثيرة في العالم، وهذه الكثرة توجب إضافة

إلى صور كثيرة من شيء واحد، وتلك الكثرة لا توجبها. إذن، لقد اتضح كيف يمكن أن يكون عالماً بأشياء كثيرة بلا كثرة. وحال "عالمية" واجب الوجود بكل الأشياء هو كحال ذلك الخاطر الواحد العالم بالأشياء الكثيرة، بل هو أسمى منه وأكثر وحدانية وتجريداً، لأن ذلك الخاطر كان له قابل هو النفس التي فيها ذلك الخاطر، وواجب الوجود مجرد.

بيان كيفية معرفة الممكنات لمن يعرفها

الشيء الذي هو ممكن بذاته، يكون وجوده وعدمه واجباً بسبب. فلما عُرف من جهة السبب، عُرف من جهة الوجوب. فالممكن إذن يمكن معرفته من حيث هو واجب. مثال ذلك: لو قال قائل: "فلان سيجد كنزاً غداً"، لا يمكنك أن تعرف هل سيجده أم لا، لأن هذا ممكن بذاته. ولكن إذا علمت أن سبباً قد طرأ عليه، ألقى في قلبه نية أن يذهب إلى ذلك الطريق، وسبباً آخر جعله يسير على ذلك الخط، وسبباً آخر جعله يضع قدمه على ذلك المكان، وعلمت أن ثقل ما يدفنه أثقل من صلابة ذلك الغطاء، فمن هنا تعلم يقيناً أنه سيصل إلى الكنز. فهذا الممكن إذن، إذا نظرت إليه من جهة وجوبه، أمكن معرفته. وقد علمت أن لا شيء يوجد حتى يصبح واجباً. فلكل شيء سبب، ولكن أسباب الأشياء ليست معلومة لنا بتمامها. فوجوبها إذن ليس معلوماً لنا. وإن علمنا بعض الأسباب، غلب على الظن ولم يكن يقيناً، لأننا نعلم أن هذه الأسباب التي علمناها لا توجب وجوده، فقد يكون هناك سبب آخر، أو قد يطرأ مانع. لو لم يكن هذا "قد يكون"، لعرفنا يقيناً. ولما كان كل ما يوجد له رجوع إلى واجب الوجود، الذي به يجب وجوده، فكل الأشياء بالنسبة لواجب الوجود واجبة، لأنها به تصبح واجبة. فكل الأشياء إذن معلومة له.

بيان كيف يعلم واجب الوجود الأشياء المتغيرة دون أن يتغير؟

لا يمكن أن يقع علم واجب الوجود في الزمان، حتى يقول: "الآن كذا، وغداً كذا"، ويكون له حكم بأن هذا الآن وهذا غداً، ثم إن ما كان غده لم يكن الآن، لأنه كلما كان عالماً بشيء، كانت له صفة بذاته غير إضافة تلك الصفة إلى ذلك الشيء، وغير كون

ذلك الشيء. لا كما لو كان شيء "فوق" شيء آخر، ولم يكن هناك شيء غير أن بينه وبين ذلك الشيء إضافة، حتى لو عدم ذلك الشيء، بقي هو "فوق" كما كان، والآن ليس "فوق" كما كان، ولم يقبل أي تغير، ولكن الارتباط والإضافة التي كانت له مع شيء لم تعد موجودة، وذاته كما كانت. بل علم الشيء كان كمن يعلم شيئاً في وقت ما، حيث كانت ذات المعلوم موجودة، وعندما لم تكن موجودة، كانت ذات المعلوم غير موجودة. ولم يكن هو نفسه قد تغير، بل علمه - الذي هو معنى ووصف لذاته - لم يتغير أيضاً، لأن "عالمية" شيء زائد على وجود ذلك الشيء الآخر معه. بل إن وجود ذلك الشيء معه خاصية لذاته التي هي "عالمية". ولكل معلوم خاص حال خاص، أو حال واحد خاص به مرتبط بكل المعلومات. فلو لم يكن معلوم واحد، لم يكن ذلك الحال الخاص. فإذا كان واجب الوجود عالماً بالآن، أو كانت "عالميته" مرتبطة بالآن حتى يعلم أن فلاناً ليس الآن وسيكون في وقت كذا، وعندما يأتي ذلك الوقت، إما أنه يعلم كما كان يعلم أن فلاناً ليس الآن وسيكون، وهذا خطأ لا علم، أو أنه لا يعلم كذلك بل يعلم بشكل آخر. فهو إذن ليس نفس العالم الذي كان، فقد تغير عن تلك العالمية. فهو إذن متغير، كما بينا. فلا يمكن أن يكون علم واجب الوجود بالمتغيرات على هذا النحو.

فأما كيف يمكن أن يكون؟ يمكن أن يكون على نحو كلي لا جزئي. وكيف يكون على نحو كلي؟ كما أن المنجم مثلاً يعلم أن النجم الفلاني كان أولاً هنا، ثم سيذهب إلى هناك، ثم سيقترن بالنجم الفلاني لعدة ساعات، ثم سيدخل في الخسوف مثلاً لعدة أزمنة، ويبقى في الخسوف لعدة ساعات، ثم ينجلي، دون أن يعلم ما هو الآن. لأنه كلما علم ما هو الآن، تغيرت تلك المعرفة بعد ساعة، وجاءت معرفة أخرى، وتغير. وإن علم ذلك على نحو كلي، بقيت معرفته واحدة، بأنه يعلم أن النجم الفلاني سيكون في المكان الفلاني بعد المكان الفلاني، ثم ستأتي تلك الحركة بعد تلك الحركة، وقبل تلك الحركة ومع تلك الحركة وبعد تلك الحركة، علمه واحد ولا يتغير. سواء أردت في الماضي أو في الحاضر أو في المستقبل، كان صحيحاً أن النجم الفلاني سيقترن بالنجم الفلاني بعد كذا ساعة. وأما إذا قال: "الآن هو مقترن بالنجم الفلاني، وغداً سيكون مقترناً بنجم آخر"، فإذا جاء الغد، لا يمكن أن يقول نفس الكلام ويكون صحيحاً. وكذلك في علمه،

فلما علم أن الآن مقترن بفلان وغداً مقترن بفلان، فإذا علم غداً نفس الشيء، فقد أخطأ في علمه.

بيان معنى "إرادة" واجب الوجود

كل فعل يصدر عن فاعل، إما أن يكون بالطبع أو بالإرادة أو بالعرض. وقد فُسر هذا من قبل. وكل فعل يأتي عن علم، لا يكون بالطبع ولا بالعرض. وذلك الفعل الذي يأتي عن علم، لا يخلو من إرادة. وكل من يصدر عنه فعل وهو يعلم ذلك الفعل ويعلم أنه فاعله، فإن ذلك الفعل يصدر عنه عن علم. وكل فعل يصدر عن إرادة، فإما أن يكون معه علم أو ظن أو تخيل. مثال ما يأتي عن علم: فعل المهندس أو الطبيب، بحكم ما علمه. ومثال ما يأتي عن ظن: تجنب شيء فيه خطر. ومثال ما يأتي عن تخيل: كراهة شيء يشبه شيئاً قذراً، ورغبة القلب في شيء يشبه شيئاً حسناً، حتى يطلبه من أجل الشبه. ولا يمكن أن يكون فعل واجب الوجود عن ظن أو تخيل، لأنهما يتبعان المزاج البدني، وواجب الوجود ليس جسماً. ففعله إذن عن علم. وذلك العلم هو الإرادة.

بيان أن إرادة واجب الوجود هي علمه بالخير المحض

الإرادة هي العلم بأن وجود الشيء على هذا النحو خير وأفضل، وأن وجود فلان أفضل من عدمه. ثم لا يحتاج إلى شيء آخر حتى يوجد ما علمه، لأن نفس علمه بوجود كل الأشياء وبأفضل نظام يمكن أن يكون عليه الوجود على الترتيب الذي يمكن أن يكون، هو سبب موجب لوجود كل الأشياء كما هي. كما أن علم القوة العالمة فينا هو سبب مباشر لحركة قوة الشوق، فعندما نعلم أن الصواب هو أن تتحرك قوة الشوق، فإن قوة الشوق تتحرك من ذلك العلم، بدون وساطة قوة شوق أخرى، وكذلك حال صدور وجود كل الأشياء من علم واجب الوجود.

وقد احتجنا إلى قوة الشوق هذه لكي نطلب بآلاتنا ما يلذ لنا، وهناك (عند واجب الوجود) لم تكن حاجة لهذا. فإرادة الله إذن ليست شيئاً آخر غير علمه الحق بأن نظام وجود الأشياء كيف يجب أن يكون، وعلمه بأن وجودها خير، لا له، بل لذاتها التي هي معنى الخيرية. فوجود كل شيء كما يجب أن يكون، وعنايته هي أنه علم مثلاً

كيف يجب أن تكون أعضاء الإنسان لتكون له أفضل، وكيف يجب أن تكون حركة السماوات لتكون لها أفضل، ونظام الخير به. دون أن يكون له مرة أخرى قصد وطلب وشوق وغرض، فهذا لا يليق به.

وبالجملة، نظره إلى ما دونه وعنايته به على هذا الوجه الذي هو من شأننا، لا يليق بكماله واستغنائه. وهذا قد شرحناه من قبل. وإذا قال قائل: "نحن أيضاً نفعل بلا غرض، مع أنه يكون عن شوق، كما نفعل الخير لشخص، وليس لنا في ذلك أي فائدة لأنفسنا. فإن كان واجب الوجود ينظر إلى ما دونه ويعتني به من أجل صلاح ما دونه لا من أجل فائدة لنفسه، فلا بأس". نقول له: "نحن لا نفعل أي فعل على هذا النحو بلا غرض، لأنه مهما أردنا فائدة شخص آخر، فإننا نريد ذلك أولاً حتى يحصل لنا به إما سمعة طيبة أو أجر، أو نفعل ما هو أولى، حتى يكون اختيارنا حسناً، ونكون فاعلين للواجب، لأن فعل الواجب منقبة وفضيلة وشرف لنا. فلو لم نفعله، لما كانت لنا تلك المحمدة وذلك الشرف وتلك الفضيلة. وعلى كل حال، تلك الفائدة لشخص ما هي طلب لغرض". وقد بينا أن الغرض هو ما يحرك الفاعل ويستدعيه للعمل، ولا يمكن أن يكون واجب الوجود مستكمَلاً بشيء آخر. فمن المعلوم إذن أن إرادة واجب الوجود هي كيف تكون، ومن المعلوم أنها ليست صفة غير العلم، ومن المعلوم أنها أزلية، ومن المعلوم أن لنا أيضاً إرادة كهذه.

بيان جود واجب الوجود

الخير وفائدة وصول شيء إلى شيء على ضربين: أحدهما معاملة، والآخر جود. أما المعاملة، فهي أن يعطي شيئاً ويأخذ شيئاً. وهذا الشيء الذي يأخذه ليس كله عينياً، فقد يكون سمعة طيبة وفرحاً ودعاءً. وبالجملة، يأخذ شيئاً مما يرغب فيه. وكل ما كان فيه عوض، فهو بالحقيقة معاملة، وإن كان عامة الناس يسمون معاملة ما كان فيه مقايضة مال بمال، ولا يعتبرون السمعة الطيبة والشكر عوضاً. ولكن العاقل يعلم أن كل ما فيه رغبة، فهو فائدة. وأما الجود، فهو ألا يكون من أجل عوض ومكافأة، ولا

مقابل فعل. وهو أن يأتي الخير من شيء بإرادته بلا غرض له. وفعل واجب الوجود كذلك. ففعله إذن جود محض.

بيان أن أسعد السعادات وأعظمها هو الاتصال بواجب الوجود، وإن كان أكثر الناس يتصورون أن الأشياء الأخرى ألذ

أولاً، يجب أن يُعلم ما هي اللذة والألم. نقول: حيث لا يكون هناك إدراك، لا تكون هناك لذة ولا ألم. فيجب أولاً أن يكون هناك إدراك. وإدراكنا على ضربين: أحدهما حسي من الخارج، والآخر وهمي وعقلي من الداخل. وكل واحد منهما على ثلاثة أضرب: إدراك شيء ملائم وموافق للقوة المدركة، أو شيء غير ملائم ومضر وغير موافق، أو وسط لا هذا ولا ذاك. فاللذة إذن هي إدراك الملائم، والألم هو إدراك غير الملائم. أما إدراك ما ليس هذا ولا ذاك، فلا لذة فيه ولا ألم. والملائم لكل قوة هو ما يوافق فعلها بلا آفة، فالغضب غلبته، والشهوة طعمها، والخيال أمله، والوهم على هذا القياس، واللمس ما يوافقه، والشم كذلك، والبصر كذلك.

وعند العقلاء، تغلب لذة القوى الباطنة. وعند ضعاف النفوس وسفلة الهمم، تغلب اللذات الظاهرة. لو عُرض على شخص: هل تريد طعاماً لذيذاً أم مكانة وجاهاً وغلبه على العدو؟ فإن كان ساقط الهمة ومنزلة الأطفال والبهائم، فسيختار الحلاوة. وإن كانت له نفس شريفة، فلن ينظر إلى الحلاوة أبداً، ولن تكون تلك ألذ له من الشيء الآخر. وساقط الهمة هو من كانت قواه الباطنة ميتة، وهو لا يعلم بأفعال القوى الباطنة، كالأطفال الذين لم تكتمل قواهم الباطنة بعد.

ولذة كل قوة في إدراك ما لها عليه قوة. وفي هذا الباب ثلاثة أنواع من التفاوت: أحدها: تفاوت قوة القوة، فكلما كانت القوة أشرف وأقوى، كان ما هو فعلها أشرف وأقوى .والثاني: من جهة مقدار الوصول والإدراك، فكل قوة كان إدراكها أكثر، كان وصولها إلى اللذة والألم أكثر. وإذا كانت هناك قوتان من باب واحد، ولكن إحداهما أحدّ، كان إدراكها للذة والألم أكثر .والثالث: من جهة تفاوت ما يصل إلى القوة، فكلما كان أقوى في باب اللذة واللذة، كان إيجاد القوة للذة والألم أكثر.

والشيء الألذ هو ما يميل إلى النقص والسوء أقل، والشيء الأكثر إيلاماً هو ما يميل إلى النقص والسوء أكثر، لأن فيه خسة. فكيف يمكن مقارنة تلك الصورة التي تقع في الحس من الحلاوة أو من المعاني الأخرى التي تشبه الحلاوة، والتي إدراكها حسي لأن إدراكها لشيء خسيس، بتلك الصورة التي تأتي من واجب الوجود في العقل، والتي هي أفضل صورة، وتخرج قوة العقل إلى الفعل.

بيان كيفية صدور الأشياء من واجب الوجود

لقد بينا من قبل أنه لا يمكن أن يصدر من واجب الوجود في الوجود الأول إلا وجود واحد. وهنا نرى وجودات كثيرة. فلا يمكن أن تكون كلها في درجة واحدة، حتى يكون وجودها من واجب الوجود بمنزلة واحدة ودرجة واحدة. بل يجب أن يكون هناك قبل وبعد. وكلما كان أكمل ووجوده أحق، كان أقرب إليه. ولكن لو كان كل شيء سبباً لشيء واحد، لما كانت هناك أشياء كثيرة في درجة واحدة، وإلا لكان شيئان في مكان واحد، أحدهما أسبق والآخر ألحق. وحال الأشياء ليس كذلك، فالإنسان والفرس والبقرة مثلاً ليسوا تالين لبعضهم البعض، وشجرة النخيل وشجرة العنب ليستا تاليتين لبعضهما البعض، والسواد والبياض في درجة الوجود متساويان، والطبائع الأربع ليست تالية لبعضها البعض. نعم، قد يقال إن السماوات أسبق بالطبع من الطبائع الأربع، والطبائع الأربع أسبق من المركبات. ولكن ليست كل الأشياء كذلك. فيجب إذن أن نعلم كيف يمكن أن يكون هذا.

نقول: كل ما هو ممكن الوجود، يجب أن تكون له ماهية غير الوجود. وهذا عكس ما قلناه من قبل، وهو أن كل ما هو واجب الوجود، ليس له ماهية أخرى غير الوجود. وقلنا إن كل شيء ليس واجب الوجود، فوجوده عرضي. وكل عرضي له شيء، فيجب أن تكون هناك ماهية يكون ذلك الوجود عرضاً لها، بحكم تلك الماهية يكون ممكن الوجود، وبالقياس إلى السبب يكون واجب الوجود، وبالقياس إلى عدم السبب يكون ممتنع الوجود. فلما كان ممكن الوجود يأخذ وجوده من واجب الوجود، كان وجوده بحكم الوجود الذي أتى من واجب الوجود واحداً. أما بذاته، فله حكم آخر. فكل ما ليس وجوده واجباً، وإن كان له من واجب الوجود شيء واحد، فله في ذاته شيئان:

حكم إمكانه بذاته، وحكم وجوبه بالأول. فله بذاته حكم، وبالقياس إلى الأول حكم. فإذا كان هذا الشيء عقلاً، فله من حيث إنه يعقل الأول حكم، ومن حيث إنه يعقل ذاته حكم، مع أن ذاته هي من الأول. فصدور هذا الوجه من الكثرة لا يوجب أن يكون في وجود الشيء من الأول كثرة، بل من الأول إلى الأول كان وجود واحد، وفي ذلك الوجود الواحد بالقياس إلى الأول لا تقع كثرة، لأنه قد يكون ذلك الكثرة سبباً لصدور الكثرة من شيء واحد أتى من الأول، من جهة أن له نسبة إلى الأول سبباً لشيء، وبهذه الجهة الأخرى سبباً لشيء آخر. ثم توجد الأشياء التي ليست سابقة على بعضها البعض، ولكنها كلها من شيء واحد، من حيث إن في ذلك الشيء الواحد كثرة، لا كما لو كانت تلك الكثرة من الأول بدرجة واحدة، بل هي تالية لبعضها البعض من شيء واحد. ثم إنها توجد في شيء واحد، ومن ذلك الشيء بسبب كل واحد منها يأتي شيء آخر. أما الأول، فلا يمكن أن يكون فيه وجهان: أحدهما وجوب والآخر إمكان، أحدهما أول والآخر ثانٍ، لأنه واحد محض. فلا تأتي الكثرة دفعة واحدة، وبدون أن يكون بعض تلك الكثرة سبباً للبعض الآخر.

بيان كيفية إمكان الأشياء وأقسامها حتى تكون هكذا من الأول

كل الأشياء غير الأول متفقة في معنى واحد، وهو أن لها وجوباً من وجه واحد، وإمكاناً من وجه آخر. وبهذه الجهة، تنفصل الممكنات عن الوجود بالفعل. فكل شيء أولاً بالقوة على هذا الوجه، خالٍ من شيء كالمادة، وشيء كالصورة. فالذي كالمادة إمكانه، والذي كالصورة وجوبه. فالفرد الأوحد الحق هو الأول. ولكن بعد هذا، للأشياء من جهة الوجود والوجوب أيضاً اختلاف. ويمكن أن يكون الوجود على ثلاثة أضرب: أحدها: أن يكون وجوده واحداً، مع أن الإمكان معه. وذلك الشيء مجرد، ويسمى هذا "العقل ."والثاني: أن يكون وجوده واحداً، ولكنه قابل لصور وجودات أخرى. وهذا على ضربين: أحدهما أن يكون بحيث إذا قبل الوجودات، فإنها بسببه تقبل القسمة، لأنه هو نفسه يقبل القسمة، وهذا هو "الجسم". أو لا يقبل القسمة، لأنه هو نفسه لا يقبل القسمة، وهذا يسمى "النفس ."وقبول القسمة يأتي بكثرة، وكثرة الأشياء إما بإشارة

العقل أو بإشارة الحس. فالعقل لا يوجب الاختلاف. وهذا يكون حيث يكون أحدهما في مكان والآخر في مكان آخر. فيمكن إذن أن تكون أقسام وجود الجواهر ثلاثة: العقل والنفس والجسم .العقل هو ما لا يقبل ولا يعطي شيئاً غير ما هو عليه. والنفس تقبل من العقل وتعطي. والجسم يقبل ولا يعطي. وفي هذه الأقسام الثلاثة تمام الأقسام. فهذه الأنواع الثلاثة قد عُلمت من إمكان الوجود. ثم ننتقل من هذا الإمكان إلى الوجود.

بيان إمكان الوجودات من جهة التمام والنقصان

كل شيء يجب أن يكون له كل ما له دفعة واحدة، بحيث لا يحتاج إلى شيء آخر حتى يحصل، وحتى هذا المقدار، يسمى "تاماً". وكل ما ليس له كل ما له، بحيث يكون له شيء ليس حاصلاً، يسمى "ناقصاً."

والناقص على ضربين :أحدهما: ألا يحتاج إلى شيء خارجي حتى يكتمل، وهذا يسمى "المكتفي ."والآخر: أن يكتمل بسبب خارجي، وهذا يسمى "الناقص المطلق."

أما ذلك الشيء الذي له كل ما يجب أن يكون له من ذاته، ويزيد على هذا المقدار حتى يكون له ما يحتاجه شيء آخر، فهذا يسمى "فوق التمام"، لأنه أكثر من التام.

بيان إمكان الوجودات من جهة الخير والشر

الخير له معنيان: أحدهما ذلك الخير الذي يكون للشيء بذاته، أي أنه خير في نفسه، وهو كماله، فإذا لم يكن ناقصاً، وإذا وجد فيه نقص في تمام إدراكه، تألم بذاته. والخير الثاني هو ما يصدر منه لشيء آخر، فيكون ذلك الخير لذلك الشيء الآخر أكثر.

وكل شيء ممكن الوجود له وجود، فهو لا يخرج عن ثلاثة أقسام: إما أن يكون وجوداً لا يمكن أن يصدر عنه إلا الخير، أو وجوداً لا يمكن أن يصدر عنه إلا الشر، أو وجوداً قد يصدر عنه الخير والشر معاً، وإن كانت الغلبة فيه للخير. فهذا هو الأصل من أصول نظام الخير، مثل النار والشمس والماء. فلا يمكن ألا تكون الشمس شمساً ويكون لها وجود الشمس، وتلك الفائدة من الشمس موجودة، إلا أنها بطبعها إذا وقف شخص عاري الرأس تحتها أصابه الصداع. ولا يمكن ألا تكون النار ناراً وتأتي منها

منفعة النار وفائدة النار في نظام الخير الكلي، إلا أنها بحيث لو وقع فيها ناسك وعالم لأحرقته. ولا يمكن ألا تكون قوة الشهوة قوة شهوانية وتعطي فائدة قوة الشهوة، وتكون لها فائدة في نظام الخير الكلي، إلا أنها تضر بفئة من أهل العقل. وبعض النجوم لا بد من وجودها، وفائدة وجودها ألا تكون بحيث تؤثر في بعض الناس تأثيراً سيئاً وتضلهم. ولكن بالجملة، ضررها الذي يلحق بالأفراد، هو من أولئك الأفراد الذين لو لم يوجدوا، لما كان هناك ضرر في نظام الخير الكلي، حتى لا يكون هناك ما يعادل فائدتهم في نظام الخير الكلي. وإذا قال قائل: كان يجب أن يكونوا بحيث لا يصدر عنهم إلا الخير، فهذا كمن يقول: كان يجب أن يكونوا شيئاً آخر من القسم الأول، وعندها يكون كمن يقول: كان يجب ألا تكون النار ناراً، وزحل ليس زحلاً، وهذا القسم نفسه لم يكن ليوجد.

أما القسم الثالث، فهو ما يغلب فيه الشر والسوء .يجب أن ننظر الآن في حال هذه الأقسام الثلاثة، فإذا كان لا بد من وجودها، فأيها يجب أن يوجد؟

بيان حال الأجسام عند تركيبها وكيف يمكن أن تكون

الجسم عند وجوده، إما أن يكون جسماً ذا نوع واحد وطبع واحد، ويسمى هذا "بسيطاً"، أو جسماً ليس ذا طبع واحد، ولكنه مركب من أجسام أو طبائع كثيرة، حتى يأتي من تركيبها فائدة لا توجد في البسائط، كالحبر الذي في تركيبه فائدة ليست في الزاج (كبريتات المعادن) والمازو (العفص) كل على حدة. ولكن، مهما كان المركب فعلياً بما ليس في بسيطه، فإن الأصل هو البسيط وهو متقدم على المركب، والوجود يأتي أولاً للبسيط ثم للمركب.

وفي القسمة العقلية، البسيط على ضربين :أحدهما: ما يمكن أن يتركب منه شيء، كما لو جُمع بمعونة شيء آخر، فيتركب منها شيء من نوع آخر .والآخر: بسيط لا يمكن أن يتركب منه شيء، وهو نفسه قد بلغ كماله بالوجود الأول.

بيان ما الذي يوجب وجود تلك الأجسام القابلة للتركيب، وبيان حال حركتها من مكانها

كلما كانت هناك حركة، كان هناك اتجاه وجهة. فهم إذن يوجبون الاتجاه. والاتجاه ليس شيئاً عقلياً لا إشارة حسية له، فلو كان شيئاً لا إشارة حسية له، لما كانت هناك حركة. فالاتجاه إذن شيء له إشارة حسية وهو موجود. فلا يمكن أن يكون هناك اتجاه لا نهائي، حتى لا يكون للأسفل حد أو للأعلى حد، وقد بينا أن للأبعاد حداً.

والأمر الآخر، أنه كلما لم يكن هناك شيء في الأسفل يمكن الوصول إليه، بل كان الوصول إلى ما لا نهاية، لم يكن هناك وصول. فهو إذن موجود بذاته، وليس له إشارة حتى يكون الأسفل من كل مكان. فهم إذن متفقون جميعاً. فكل الأشياء في أي مكان كانت فيه، كانت في الأسفل على السواء، فلم يكن أحدها أسفل من الآخر. ومرة أخرى، لا يمكن أن يكون هناك أي شيء في ذلك الطريق إلى الأعلى، لأن الأسفل ليس أعلى. والأسفل والأعلى يكونان عندما يكون أحدهما أقرب إلى الأسفل والآخر أبعد عنه. وإن لم يكن "الأسفل" نفسه شيئاً، بحيث يكون الأسفل المحض أقرب وأبعد، وأكثر شبهاً وأقل شبهاً، وبالجملة، لما لم تكن له إشارة حسية، فكيف يكون "فوقه"؟

بيان كيفية الحال حتى يمكن أن تكون هذه الجهات مختلفة

هذه الجهات المختلفة لا يمكن أن يصح اختلافها وتكون في خلاء، لأن كل مكان من الخلاء هو كالمكان الآخر، والخلاء ليس ذا طبيعتين. أما الملأ والجسم، فيمكن أن يكونا ذا طبيعتين. نقول: لا يمكن أيضاً أن يكون جسمان هما سبب جهتين، لأن السؤال يلزم بأنه لماذا كان لكل جسم جهة مخالفة لجهة ذلك الجسم؟ ومعنى هذا الكلام ليس إلا كقولك: "جسم مخالف لجسم"، لأن الوهم يقبل أن تمزج الجسمين وتجعلهما في جهة واحدة. فعندها تصبح جهة واحدة ولا يكون هناك جسمان. وكذلك لو بدلت الجهات، لكان هناك جسمان في مكان واحد، والجهات ليست في مكان. وبالجملة، لا يمكن في الوهم أن تمزج جهتين، ويمكن في الوهم أن تمزج جسمين. فالجسمان ليسا جهتين، إلا أن يكون حال ليس بجسم مقارناً لهذين الجسمين. وبالجملة، يجب أن يكون هناك حال مرتبط بالبعد والمقدار. ولو كان جسمان هما سبب جهتين، لكنا قد تصورنا

وجود جسم واحد هو ما بينهما، والذي بين كل جهتين هو بعد لا محالة. وكنا قد أعدمنا الجسم الآخر وأتينا بآخر بدلاً منه، فلا شك أن الجهتين بقيتا في مكانهما: إحداهما ذلك الطرف الذي من ذلك الجانب من هذا الجسم القائم، والأخرى ذلك الطرف الذي من جانبه الآخر. وكلاهما مخالفان في كل الوجوه.

فلا حاجة إذن إلى جسمين حتى تكون هناك جهتان. وقد اتضح أن الجهات المختلفة لا توجد في الخلاء، إن كان هناك خلاء، ولا في الملأ بسبب جسمين. فالجهات المختلفة توجد بسبب جسم واحد. ولا يمكن أن تكون جهات مختلفة بسبب جسمين، ولا أن تكون المسافة والقرب منهما بنوع واحد، وإلا لما كان بينهما اختلاف لا بالبعد ولا بالقرب. فلم يكن هناك اختلاف في الطبع والنوع. فيجب أن يكون اختلافهما بالبعد والقرب من ذلك الجسم. ولا يمكن لأحد أن يقول: "اختلافهما كان بأن أحدهما من هذا الجانب والآخر من ذلك الجانب"، لأن حديثنا هو عن "الجانب" نفسه. وقبل هذا الجانب، لم يكن هناك جانب، أو جانب من هذا الجانب كان بعداً، وجانب من ذلك الجانب. فالقرب من كل أطراف ذلك الجسم واحد، والبعد كذلك. وبسبب أطرافه لا ينشأ اختلاف في طبع الجوانب، كما أن أطرافه ليس لها اختلاف في الطبع. ولما كانت للجهات حدود، وجب أن يكون للقرب والبعد حدود. ولما كانت أطراف الجسم من نوع واحد وطبع واحد، فيجب أن يكون البعد عن كل الأطراف والقرب من كل الأطراف حتى يتحقق الحد بالحقيقة. فلا يخرج الأمر عن أمرين: إما أن يكون هذا الجسم بطرفه أو بوسطه. ولكن إن كان في الوسط، وكان كذلك، كمركز الدائرة، فإن للقرب حداً، ولكن للبعد لا حد له، لأنه على مركز واحد يمكن أن توجد دوائر كثيرة، صغيرة وكبيرة. فمن المركز وحده لا يأتي حد للجهات. وقد قلنا إنه من الجسم وحده يأتي حد للجهات. فيجب إذن أن يكون هذا الجسم ذا طرف. فكلما كان ذا طرف، كان هو نفسه حداً للمركز، من حيث إن لدائرة معينة مركزاً معيناً. فجهات الأجسام البسيطة الأصلية اثنتان: إحداهما القرب منه، والأخرى البعد عنه نحو المركز. وهذا الجسم يجب أن يكون قبل الأجسام الأخرى، تلك الأجسام التي تقبل الحركة المستقيمة، حتى يكون لها مكان وجهة. ولا يمكن أن تكون لهذا الجسم حركة مستقيمة، وإلا لاحتاج

إلى جسم آخر ليوجهه. فقد اتضح إذن أن الأجسام القابلة للتركيب تحتاج إلى جهات، والجهات تحتاج إلى جسم يحيط بكل الأجسام.

بيان أن هذه الأجسام البسيطة القابلة للتركيب لا بد لها من طبع يحركها، وأن حركتها يجب أن تكون مستقيمة

هذه الأجسام القابلة للتركيب لا بد أن تقبل الحركة من محرك حتى تجتمع وتتركب. فإن كان ميلها إلى تلك الجهة التي تتركب فيها بالطبع، جاء في طبعها حركة، فكل ما يميل إلى جهة، فلا شك أنه إذا لم يكن هناك مانع، فإنه سيصل إليها. وإن لم يصل إليها، فهو لم يمل إليها. فإن لم تمل بالطبع إلى هناك، ومالت إلى مكان آخر، جاءت الحركة في الطبع أيضاً. وإن لم تمل إلى أي مكان، فلا بد أن يكون قبولها للحركة من محرك لا محالة في زمان، لأن كل حركة في زمان، ولأن كل حركة لها طول، وكل طول قابل للتجزئة. والحركة في الجزء الأول تسبق الحركة في الجزء اللاحق، قبلية لا تجتمع مع البعدية، لا كقبلية الواحد على الاثنين التي لا تمنع من وجود الواحد مع الاثنين معاً. وهذه القبلية متصلة بالبعدية في جزء آخر. وبين بداية القبلية ونهاية البعدية مقدار، فيه بذلك المقدار سرعة وبطء الحركة. وذلك المقدار هو مكان يمكن قطعه، وفي نصف ذلك المقدار نصف ذلك المقدار. وذلك المقدار هو الزمان.

فيجب إذن أن تكون حركة من الصباح إلى المساء، والتي هي بسرعة واحدة، متفقة مع جزء من نفسها في هذا المقدار الذي تتفق فيه في السرعة. وإذا قال قائل: لماذا كان هذا المقدار دائماً مقدار الحركة؟ نقول: لأن ما كان قبلاً والآن ليس موجوداً قد بطل، وما هو لاحق سيأتي. وهذا تغير وحركة. وهذا المقدار شيء قلنا إنه مرتبط بالقبلية والبعدية. والقبلية حال لشيء ليس الآن ذلك الحال، وهذا لا يكون إلا بالحركة. وبالعلم الطبيعي يظهر أنه لا بد أن تكون هذه الحركة حركة في مكان. إذن، لقد اتضح أن الحركة في زمان. ولا يمكن أن تكون الحركة غير قابلة للقسمة، وإلا كانت المسافة والطريق غير قابلة للقسمة. وقد بينا أن هذا محال. ولا يمكن أن يكون هناك زمان غير قابل للقسمة، وإلا لكان فيه طريق غير قابل للقسمة. فإذا كان ذلك الطريق قابلاً للقسمة، كان في نصفه نصف ذلك الزمان. فالزمان إذن منقسم، وليس غير منقسم.

ولما كان الحال كذلك، لم يكن هناك زمان إلا وهو منقسم. فإذا حركت شيئاً، وكان ذلك الشيء مثلاً يميل مع المحرك أي يمانع ولا يتحرك بسرعة، ويقاوم. وكلما كان الميل أكثر، قاوم أكثر. وكلما قاوم أكثر، تحرك أبطأ. وكلما تحرك أبطأ، كان زمان حركته أطول. فالحركة السريعة هي التي تقطع طريقاً طويلاً في زمان قصير. والحركة البطيئة هي التي تقطع طريقاً قصيراً في زمان طويل. فلنفرض زماناً لا يكون فيه ميل، أي ما ليس له ميل، ولنفرض زماناً يتحرك فيه ما له ميل. ولا شك أن زمان المائل أطول. ولا شك أن زمان غير المائل جزء من زمان المائل.

ولو توهمنا أن هناك مائلاً آخر مقاومته أقل من مقاومة المائل الأول، ونفس المحرك يحركه، فإنه يتحرك في نفس الزمان الذي يتحرك فيه ذلك المحرك الذي ليس فيه أي مقاومة. فحركة المقاوم وغير المقاوم من محرك واحد في زمان واحد كانت، وهذا محال. فيجب إذن أن ما لا يقاوم لا يتحرك، أو أنه لا يتحرك في زمان، بل في غير زمان، وهذا محال. فهو إذن لا يتحرك بنفسه. فكل ما يتحرك، كيفما شئت، لا بد أن يكون فيه ميل، إما إلى حيث يتحرك، أو إلى مكان آخر. ولما كان لكل جسم مكان بالطبع، فيجب أن يكون ميله إلى مكانه بالطبع. فإذا تحرك إلى مكان آخر، فإن طبعه سيطلب ذلك المكان. فيكون مكانه ذلك. فلم يكن ذلك الأول، لأن طبعاً بسيطاً واحداً لا يميل إلى مكانين بالطبع. ولا يصدر من طبع واحد إلا حكم واحد، كما قيل. فلما كان ميل هذا الجسم إلى مكانه، كان محالاً أن يكون إلا مستقيماً. لأنه لو انحرف، لكان ميله ليس إلى مكانه، بل بعيداً عنه ومخالفاً له. ولما كانت الجهات الأصلية اثنتين: إحداهما نحو الطرف، والأخرى نحو الوسط، فحركة مثل هذه الأجسام إما أن تكون نحو طرف ذلك الجسم الأول، أو نحو وسط ذلك الجسم الأول.

إن إيجاد حركة ذلك الجسم الآخر الذي هو الأول، كيف كان وكيف يمكن أن يكون؟

يجب أن يكون محركه بالطبع أو بالإرادة.

أما ذلك الجسم الآخر، فلا محالة له مكان حول الأجسام الأخرى، ولا يخرج عن حالين: إما أن تكون الأجزاء التي نعتبرها لذلك الجسم، يجب أن يكون لكل واحد منها

بالطبع ذلك المكان الذي يُشار إليه، ولا يمكن غير ذلك، أي لا يمكن أن يكون حيث يوجد قرينه أو يمكن. إذا لم يكن ذلك ممكنًا، كانت للأجزاء طبائع مختلفة، ولم يكن ذلك الجسم بسيطًا بل مركبًا. وإذا كان ممكنًا، كان ذلك الجسم قابلاً للحركة حول ذلك المكان. وقد قلنا إن كل ما هو قابل للحركة يجب أن يكون في طبعه ميل. إذن، لذلك الجسم في طبعه ميل، ولا يمكن أن يكون ميله مستقيمًا وإلا لكانت له جهة تسبقه. إذن، ميله هو حول موضعه ذاته. ولا يمكن لجسم بسيط ذي طبع واحد أن يتحرك حركة دائرية بالطبع دون إرادة، لأن الحركة بالطبع هي فرار بالطبع من الحال الذي هو عليه إلى حال آخر، فلو كان الطبع على حاله، لما تحرك.

وكان على نحو يوجب الطبع ألا يطلب الانفصال عنه، ولما لم يطلب الانفصال عن ذلك الحال، لم تكن الحركة بالطبع، لأن حركته هي أن يطلب الانفصال، وذلك الحال لم يكن بالطبع. ولما لم يكن ذلك الحال بالطبع، فإن الطبع ينصرف عنه، أي لا يقصده ولا يتجه إليه. ولكن كل حال تنصرف عنه الحركة الدائرية، يعود إليه، والانصراف عنه هو عين العود إليه. إذن، تحرك حركة لم تكن من الخارج، بل كانت بالإرادة لا بالطبع وحده. إذن، ذلك الجسم متحرك بالإرادة.

بيان أن هذا المحرك ليس شيئًا عقليًا وغير متغير، ولا يعلم الحال الحاضر والماضي والمستقبل.

لقد تبين أنه لا يلزم عن أي علة شيء إلا ما هو لازم لها، ومعلوم أن اللازم عن شيء ثابت على حال واحد، ولا توجد أي حركة على حال واحد، لأن الحركة التي تكون من حد إلى حد، ليست هي الحركة التي تكون من ذلك الحد الثاني إلى حد ثالث. وإذا لزم عن شيء تلك الحركة السابقة بعينها، فإنه على ذلك الحال لا تلزم الحركة الأخرى. وبالجملة، لم تكن حركة دون حركة أولى منها، تأتي أولاً أو آخرًا. إذن، يجب ألا يكون هو على ذلك الحال أو أن يكون مكانه آخر، مثل المغناطيس الذي ينقل من مكان إلى مكان أو يتغير من كيفية إلى كيفية، كما لو كان شيء حارًا فيحركه محرك من نوع، وإذا برد حركه محرك من نوع آخر، أو من إرادة إلى إرادة. وبالجملة، يجب أن يتغير حاله، وبالجملة، لا يلزم عن الثابت على حال واحد تغير الحال. ولما خرج

عنه إلى مكان آخر، لم يخرج من هناك إلى مكان آخر إلا أن يكون هناك سبب في قابل الحركة. إذن، يجب أن يكون لمحرك الحركة تغير من حال إلى حال. ولما كان بالإرادة، كان التغير من إرادة إلى إرادة؛ فتارة يريد أن ينتقل من هنا إلى هناك، وتارة يريد أن يعود من هناك إلى مكان آخر. وإذا لم تكن إرادته غيره، لم تصدر الحركة عنه إلا بإرادته، وكان سبب الإرادة الثانية هو الإرادة الأولى، كأن يريد هذا الاتصال فينقل من هنا إلى هناك. ولما أراد ونقل إلى هناك، كان يريد باستمرار تلك الإرادة السابقة التي كانت أصح.

فلا تكون حركاته بإرادة، والجسم من حيث هو جسم ليست له إرادة. فالإرادة هي لمحرك الجسم الذي يثير فيه الحركة وهو غيره. إذن، محرك هذا الجسم الأول لم يكن عقليًا ولا طبعيًا بل نفسانيًا، لأننا نسمي مثل هذه الأشياء نفسًا.

بيان حال ذلك الجسم الذي لا يقبل التغير والكون والفساد، وذلك الجسم الذي يقبل التغير والكون والفساد.

إن الجسم الذي لا تنفصل صورته عن مادته، لا يقبل الكون والفساد. والجسم الذي يمكن أن تنفصل صورته عن مادته، يقبل الكون والفساد. ولما كانت مادة الجسم لا تبقى بلا صورة، وجب أن تنفصل مادته عن الصورة إلى صورة أخرى جسمانية. إذن، لذلك الجسم جسم آخر طبعه مخالف لطبعه، وكلاهما يجب أن يكونا.

إن الأجسام التي تقبل الحركة المستقيمة، لأنه إذا تغير طبعها، لم يكن مكانها هو نفسه، فيطلب طبعها مكانًا آخر. إذن، ذلك الجسم الذي ليس في طبعه حركة مستقيمة، لا يقبل الكون والفساد. ولو كان يقبل الكون والفساد، لما كان هناك مفر من أن يقبل الحركة المستقيمة ويطلب جهة. إذن، هذه الأجسام التي تقبل الكون والفساد، يجب أن تكون بين ذلك الجسم الذي لا يقبل الكون والفساد، حتى تكون لها جهة. ولا يمكن أن يكون هناك مكانان في جسم واحد، كل واحد منهما يحدد جهته، وإلا لكان بين هذين الجسمين حد يحدد جهتين، إحداهما لذلك الجسم والأخرى لهذا الجسم، وقد قلنا إن هذا لا يجوز. إذن، لا يمكن أن يكون خارج الجسم المحدد للجهة جسم آخر محدد للجهة. إذن، كل الأجسام الأخرى تكون فيه. إذن، الأجسام القابلة للكون والفساد يجب أن

تكون فيه. وإذا كان هناك جسم لا يقبل الكون والفساد، فيجب أن يكون فيه أيضًا، ويجب أن تكون جميع الأجسام واحدة. وسنشرح هذا بمزيد من التفصيل في العلم الطبيعي.

ومن هنا يُعلم أن مادة تلك الأجسام التي تقبل الكون والفساد مشتركة، وليست خاصة بكل جسم. وأما مادة صورة هذا الجسم الذي لا يقبل الكون والفساد، فلا يمكن أن تكون مشتركة، وأن تكون فيها قوة قبول صورة أخرى، وإلا لما وجب من طبعها هذه الصورة. ولا يمكن أن تكون لها صورة أخرى، وهذه الصورة قد حدثت لها بالاتفاق لسبب صادفها كان من الممكن ألا يصادفها. فإذا لم يكن ممكنًا من طبع هذه المادة أن يصادفها غير هذا السبب، فإن طبع هذه المادة مخالف لطبع المادة المشتركة. وإذا كان ممكنًا من طبعها ما هو ممكن، لم يكن وجوده مستحيلًا. إذن، لم يكن مستحيلًا لو لم تكن لهذه المادة هذه الصورة وكانت لها صورة أخرى ولم يكن هذا السبب. فإذا قلنا إنه كان هناك وقت لم تكن لهذه المادة هذه الصورة أو لم تكن موجودة، لم يكن ذلك محالًا. إذن، هذا الجسم بطبعه قابل للكون والفساد، وهذا محال.

بيان أن كل ما يحدث أو يتغير له أسباب لا متناهية، وبيان كيفية حال تلك الأسباب.

أما أن كل ما يحدث أو يتغير له سبب، فهو أمر معلوم. وأما أن تلك الأسباب لا متناهية في الماضي، فمن هذا يتبين: لقد عُلم أنه متى كان السبب موجودًا بالفعل، فإن ما هو سببه يكون موجودًا. فلما لم يكن الشيء موجودًا، لم يكن السبب موجودًا بالفعل، أو لم يكن السبب موجودًا أصلًا، أو كان موجودًا ولكنه لم يكن سببًا بعد، ثم صار سببًا. وحكم هذا الحال كذلك، فهذا الحال يحتاج إلى سبب، وهكذا يستمر الأمر ولا يقف عند حد. ولا يمكن أن تكون في مكان واحد ولا متناهية. إذن، يجب أن تكون متعاقبة. ولكن الشك هنا هو أنه إذا كان لكل سبب زمان سابق غير منقسم، فإن الزمان يكون مركبًا من أشياء غير منقسمة، وإلا فلن يصل بعضها إلى بعض وتقع بينها أزمنة. وإذا لم تصل، فكيف تكون سببًا لبعضها البعض؟ وإذا كان هذا الزمان منقسمًا، فلماذا كان هذا السبب موجودًا مدة ثم جاء الشيء في آخره ولم يأت في أوله؟

بيان كيفية حل هذه الشبهة، وإظهار أن سبب ذلك هو الحركة.

لو لم تكن هناك حركة تنتقل من حال إلى حال دفعة واحدة، لما انحلت هذه الشبهة بالطول والتمدد، ولكن الحركة تزيل هذه الشبهة .الحركة سبب لشيئين: أحدهما كل شيء يأتي من نفس الحركة أو بسبب الحركة، وذلك الشيء يكون متصلًا غير منقطع، حتى يكون له في كل ساعة بداية، كما أن المصباح يتحرك ويأتي منه الضوء شيئًا فشيئًا بلا انقطاع. والآخر هو ما توصله الأسباب إلى الأشياء، مثلًا الحركة تنقل "أ" إلى "ب" وتغير حال "ب" بحيث يصدر عنه فعل عندما يصل إلى شيء آخر، ولكن ذلك الشيء ليس قريبًا منه، فيصل إليه بالحركة ثم يفعل ذلك الفعل. ومن هذا تنحل الشبهة، لأنه عندما يوجد السبب، فإن زمان حركته نحو قابل الفعل أو حركة قابل الفعل نحوه أو حركة شيء آخر يجب أن يصل إليهما كلاهما حتى يكتمل الأمر، يكون هو الزمان الذي يحدث فيه التأخير، ويجب أن تكون هناك حركة تربط كل الحركات وتديمها ولا تنقطع، وتلك هي حركة الجسم الأول. ولو لم تكن هناك حركة متصلة تربط سببًا بسبب، لكان من الممكن أن يحدث انقطاع، وذلك الشيء الذي له أسباب ماضية لم يكن ليوجد.

بيان سبب الحركة الدائرية التي يمكن أن تكون متصلة للجسم البسيط الأول، لا نحو وجود الأجسام السفلية التي تحته .

لقد تبين أن سبب هذه الحركة هو الإرادة لا الطبع. وكل إرادة إما عقلية أو جسمانية حسية. والجسمانية الحسية نوعان: إما إرادة لتحصيل ما يوافق الجسم، وتلك القوة التي لها هذه الإرادة تسمى شهوة، أو إرادة لدفع وقهر ما لا يوافق الجسم، وتلك القوة التي لها هذه الإرادة تسمى غضبًا. وكل جسم لا يخشى الفناء ولا يحتاج إلى زيادة أو عون من الخارج، ليس له غضب ولا شهوة. إذن، الحركة الدائرية التي للجسم الأول ليست من شهوة ولا من غضب، بل هي عقلية. وكل غرض عقلي إما أن يفعل شيئًا أو يقبل شيئًا. وكل ما كان غرضه فعل شيء، كان غرضه سببًا لعلته، كما تبين سابقًا. وتمت فضيلته حتى تكون حاجته بذلك السبب. وبالجملة، لا بد له من شيء حتى يكون بذلك الشيء أفضل مما لو لم يكن ذلك الشيء.

وما يقال من أن فعل الخير خير، هو من المقدمات المشهورة التي يقولها عامة الناس فيما بينهم. ولإخراج هذا من المشهور الحقيقي، يجب معرفة شروط في موضوعه ومحموله .أولًا، فعل الخير نوعان: أحدهما يفعل الخير فحسب، والآخر يفعل الخير بالإرادة. وكل ما يفعل الخير بالإرادة والقصد، فإن حاله كما قلنا، أن الخير الذي يصدر عنه يكون خيرًا، أما القصد فمن نقص. وأما الذي يفعل الخير فحسب، لا بتكليف ولا باقتضاء غرض، فذلك هو الخير التام.

يجب أن تكون له فضيلة وخير دون أن يكون له تكلف أو فعل من الخارج حتى تكون له فضيلة. فالحقيقة هكذا، والمشهور أن قصد الخير دليل الفضيلة والتمام، لأن المصلحة في هذا الاعتقاد، إذ يسمعون من الناس حتى الناقصين. فلا ينبغي أن يُظن أن وجود الأجسام الحية الأولى هو من أجل هذه الأشياء الخسيسة، فكل ما هو من أجل شيء، فهو من تلك الجهة أخس منه، حتى الراعي مهما كان أفضل من الغنم من حيث هو إنسان، فهو من حيث هو راعٍ أنقص من الغنم، لأنه من أجل الغنم، ولولاه لما كان له عمل. وكذلك المعلم من جهة تعليمه أنقص من ذلك العالم الذي يأتي منه، والنبي من جهة نبوته أنقص من المؤمن، لأنه من أجل المؤمن، وإن كان من جهة إيمانه أفضل منه أو مساويًا له.

فلو كان وجود الأجسام السابقة من أجل الأجسام الكائنة الفاسدة، لكانت هي بوجودها أنقص. ولو لم يكن وجودها، ولكن من طبيعتها التي تطلب الحركة بالطبع، لكانت كذلك أيضًا. ومحال أن تكون تلك الحركة الدائمة والفعل الدائم كله غرضه وجود هذه الأشياء الخسيسة التي هي أفضل من كل الناس، وأقل الناس هم الفضلاء. ومن هو من الناس الفضلاء لا يصل أبدًا إلى تمام الإنسانية، بحيث لا يكتمل عقله بالفعل ما دام في هذا البدن، ولا يخلو من اختلاف الأحوال والأفعال والأعمال. وهنا كلام كثير، ولكن في مثل هذا الكتاب هذا القدر كافٍ. فمن هنا تبين أن الغرض من هذه الحركة والاختيار في هذه الحركة هو حال من العلو، ولكننا سنبينه على وجه آخر.

بيان أن الغرض من هذه الحركة والاختيار فيها هو حال عقلي من علو، لا من سفل.

هذه الحركة الدائرية المتصلة التي لا نهاية لها، محركها قوة لا نهاية لها، أي قوة مساوية لفعل لا نهاية له. نقول إن هذه القوة لم تكن قط في جسم ولا للجسم، لأن كل قوة في جسم يمكن أن تقسمها بالوهم، لأنك تستطيع أن تقسم ذلك الجسم بالوهم، وكل ما فيه ينقسم معه بالوهم. إذن، نصيب هذه القوة هو تلك القوة نفسها، ولكن أقل. إذن، يمكن أن يكون تحريكه من وقت محدود إلى ما لا نهاية له كما كان، كله أو ذا نهاية. إذا كان بلا نهاية، كان فعل القوة الأقل مساويًا لفعل القوة الأكثر، وهذا محال. وإذا كان متناهيًا وذا نهاية، وكان النصيب الآخر كذلك، فإن كلتا القوتين اللتين هما الكل تكونان ذواتي نهاية ومتناهيتين، وتكونان على حركات ذات نهاية. إذن، لا بد لهذه الحركة من محرك تكون قوته لا نهائية ومنفصلة عن الجسم المتحرك.

والمحرك نوعان: أحدهما كما يحرك المعشوقُ العاشقَ، وكما يحرك المرادُ المريدَ. والآخر كما تحرك النفسُ البدنَ، وكما يحرك الثقلُ الحجرَ. الأول هو الذي تكون الحركة من أجله، والثاني هو الذي تكون الحركة فعله. ولا شك أن ما هو محرك هذه الحركة بسبب أن الحركة منه وفعله، وهو فاعل هذه الحركة، هو نفس، وهو شيء جسماني حدث، وقد تبين أن الشيء العقلي لا يكون سببًا للحركة. إذن، هذا المحرك الذي تأتي منه الحركة، تكون قوة حركته متناهية بنفسها، فيكون مدده من ذلك المحرك الآخر الذي لم يكن بقوة متناهية. وتحريكه لا يمكن أن يكون على النحو الذي تأتي منه الحركة، أي في الجسم.

إذن، هنا محرك قوته لا متناهية، ومنزه عن الاتصال بالأجسام، ويحرك بأنه مقصود وغرض ومعشوق. وأما كيف كان هذا، فسنبينه ونقول كل حاله.

بيان كيف يمكن أن يحرك هذا المعنى العقلي.

لا يمكن أن يكون محركًا بأن يكون شيئًا يطلب ذاته، فذاته لا تطلب أي جسم، ولا تطلب أي قوة كانت في جسم. إذ لا يمكن أن يكون له اتصال بأي جسم، ولا يمكن أن تكون الحركة على سبيل أن يأمر هو وهذا يطيع، لأن هذا الآمر له غرض في المأمور. ومن ذلك السبب قلنا إنه لا يمكن أن يكون على هذا السبيل، لأن للآمر غرضًا وتعود المسألة السابقة. إذن، يبقى قسم واحد، وهو أن يكون هو الغرض بذلك السبب، وعلى ذلك الوجه كان يرغب في الاقتداء به، وكان يطلب التشبه به. وكان أحد المحبوبات والمعشوقات هو ذلك الشيء الذي يُرغب في التشبه به على قدر الطاقة .ولا شك أن ما كان محركًا على سبيل التشبه بالمعشوق، لم يخرج عن هذه الثلاثة: إما أن تكون إرادة المحرك على سبيل الفاعلية قد نالته، أو نالت شيئًا له به صلة ووصف له؛ وإلا فهو نفسه ليس معشوقًا بأي وجه. وهذا القسم الثاني بأمر منه حتى يحقق لنفسه ذلك المراد الذي هو له. وهذا المعنى هو طاعة، أو ليس بأمر بل هو مراد، بل وصف وحال له غير الأمر. ولما كان الحق هو هذا القسم الثالث، فإن لهذا القسم شروطًا حتى تحدث الحركة بسببه :أحدها: أن تكون صورة ذلك الوصف وذلك الحال معقولة للفاعل المحرك .والآخر: أن يكون ذلك الوصف جليلًا وعظيمًا عنده .والثالث: أن يكون ذلك الجلال بسبب أنه هو المعشوق، لا لأنه جليل في نفسه .والرابع: أن يرغب في أن يكون له ذلك الوصف .فلو لم يكن الشرط الأول، لكان محالًا أن يطلب باختيار عقلي شيئًا لا يعرفه. ولو لم يكن الشرط الثاني، لما حدثت فيه رغبة، إذ لا يرغب شيء في شيء ليس عنده حسنًا أو ممتعًا أو عجيبًا، سواء بالحقيقة أو بالظن. ولو لم يكن الشرط الثالث، لكان المحرك والمعشوق هو ذلك الوصف، لا ذلك الشيء الذي ينسب إليه الوصف. ولو لم يكن الرابع، لما كان هناك طلب.

إذن، يجب أن تتصور النفس المحركة على سبيل الفاعلية لقاءً عقليًا بكمال وجمال المحرك المنفصل، حتى ترتسم تلك الصورة في النفس، وتظل تنظر إليه دائمًا نظرًا عقليًا بواجب الوجود الذي هو الخير المحض والكمال المحض وأصل كل جمال، وهو كل شيء مع شيء عقلي وأقرب شيء إليه في المرتبة. إذن، إدراك سبب عشق ذلك العظيم، وعشق سبب طلب التشبه، وطلب التشبه سبب تلك الحركة .وأما كيف كان

طلب التشبه سببًا لمثل هذه الحركة ولماذا؟ يجب أن يُعلم أن خاصية واجب الوجود هي أنه قائم بالفعل، وليس فيه شيء بالقوة بأي وجه، كما تبين. فكل وجود يكون فيه الوجود بالقوة أكثر، يكون أخس وأبعد عن الأول. وتلك الأشياء التي تشبهنا من الكائنات والفاسدات هي في الجوهر بالقوة وفي الأعراض أيضًا، كما أن جوهر الإنسان يكون تارة بالقوة وتارة بالفعل، وأعراضه كذلك. والبقاء بالفعل هو غاية كل الطلبات، والفرار من القوة كذلك.

وأما ذلك الجسم الذي هو سابق لكل الأجسام، فإنه بالجوهر ليس إلا بالفعل، وكذلك في سائر الأحوال، إلا أنه لا يمكن أن يكون في الوضع دائمًا بالفعل، فقد تبين أن وضعه دائمًا بالفعل ووضعه بالقوة. فلهذا السبب ليس خاليًا من القوة. وكل شيء لا يستطيع أن يكون بالشخص دائمًا بالفعل، فإن أفضل تدبير لوجوده بالفعل هو أن يكون بالنوع بالفعل، كما أنه لما لم يكن ممكنًا أن يبقى شخص الإنسان دائمًا بالفعل، دُبِّر بقاؤه بالنوع بالتوالد. كذلك هناك، لما لم يكن ممكنًا أن توجد كل الأوضاع دفعة واحدة بالفعل، ولم يكن ممكنًا دائمًا أن تكون كلها، فإن كل شيء يكون بالقوة، فإن أحد الأوضاع ليس أولى من الآخر. فالتشبه بالوجود الدائم بالفعل - أي ما هو بالقوة بالفعل - بقدر الإمكان كان بأن يوجد وضع بعد وضع دائمًا. ولم يكن ذلك ممكنًا إلا بالحركة الدائرية التي هي أيضًا بالفعل بالنسبة لحال واحد دون تغير، وهي الحركة المستقيمة ذات النهاية بالضرورة. وفي كل وقت لم تكن في طريق الحركة على وتيرة واحدة، ولا يمكن أن تكون، بل يجب أن تكون بالطبع في النهاية أسرع، وبالعرض في النهاية أبطأ، كما يتبين من علم آخر. فلما فعل الجسم الأول هذا الفعل، فقد فعل غاية ما يمكنه من التشبه بصفة المعشوق الحق الذي هو واجب الوجود أو الشيء الذي يلي واجب الوجود.

بيان أنه لما كانت هذه الأجسام الدائرية أكثر من واحد، وجب أن يكون معشوق كل واحد منها بالإرادة شيئًا آخر

ورغم أن معشوق الجميع المشترك هو واجب الوجود، فإن أسبابها يجب أن تكون أكثر من واحد .لا يمكن أن تكون هذه الأجسام كثيرة ولها طبع واحد، لأنه لو كان لها طبع واحد، لوجب أن يكون حكم كل واحد منها مع قرينه كحكم جزئه مع جزء آخر. إذن، في طبعها أن يقبل بعضها الاتصال ببعض كما تنفصل المياه بعضها عن بعض. إذن، انفصالها عن بعضها كان بسبب خارجي، بذلك السبب كان كل جسم منفصلًا. وهذا نوعان: إما أن يكون لكل واحد علة وسبب آخر، أو أن تكون علتها وسببها واحدًا. وإذا كان لكل واحد علة وسبب آخر، فقد جاء ما قلناه من أن لها عللًا كثيرة. والسؤال في عللها هو نفسه الذي في شأنها، سواء كانت أجسامًا أو لم تكن أجسامًا بل معانٍ قائمة بلا مادة، فيكون معناها واحدًا وذاتها واحدة، كما قيل سابقًا. وأما إذا كانت علتها واحدة، فإن الواحدة من حيث هي واحدة لا توجب إلا حكمًا واحدًا، كما تبين سابقًا. إذن، لا يمكن أن يكون لهذه الأجسام طبع واحد. ومع هذا، يجب أن تقبل القسمة والانقسام، وتقبل الحركة إلا الحركة الدائرية في زمان منقطع. إذن، لهذه الأجسام طبائع مختلفة حتى يمكن أن تكون كثيرة، ويكون أحدها تحت والآخر فوق، إلا أن طبع الأسفل الذي هو بالطبع منفصل عن الأعلى، هل هو طبع آخر أم هو الطبع نفسه؟ وذلك الطبع لا يمكن أن يكون بعضه أسفل وبعضه فوق بعض بالفعل. إذن، يمكن أن يكون الأسفل فوق. إذن، يمكن أن يقبل الحركة المستقيمة لو لم يكن هناك سبب مانع. وقد قلنا إن في هذا الجسم القابل للحركة المستقيمة لم يكن بسبب الطبع ولا بسبب من الخارج. ولما كانت لهذه الأجسام طبائع مختلفة، فلا يمكن أن تأتي كلها من واجب الوجود، أو من ذلك الشيء الأول.

ولا يمكن أن يكون جسم منها سببًا لجسم آخر، لا من حيث المادة ولا من حيث الصورة، لأن المادة هي سبب القبول للصورة. فلو كان هو سبب فعل شيء آخر، حتى يقبل الجسم بمادته شيئًا ويفعل بمادته شيئًا، لكان في طبع المادة قوتان: قوة القبول وقوة الفعل. فقوة الفعل شيء آخر، وقوة القبول شيء آخر. وقوة قبول المادة هي من ذاتها من حيث هي مادة. إذن، قوة الفعل صورة في المادة. إذن، الفعل بالصورة التي

في المادة، لا بقوة المادية. إذن، لا يصدر الفعل من الجسم من حيث المادة، بل من حيث إن للمادة صورة. فإذا صدر من جسم جسم آخر، فإنه يصدر من صورة الجسم لا من مادة الجسم. ولا يخرج الأمر عن حالين: إما أن يصدر من الصورة وحدها، أو أن يصدر من الصورة بوساطة المادة. إذا صدر من الصورة وحدها، وجب أن تكون تلك الصورة ذاتًا قائمة بنفسها، وهي أول ذات يجب أن تكون قائمة بنفسها. إذن، يمكن أن يصدر الفعل من تلك الذات وحدها. فإذا كان بوساطة المادة، فإما أن تكون المادة وسيطًا حقيقيًا معلولًا للصورة، وعلته جسم آخر، فتكون المادة حينئذٍ علة قريبة لذلك الجسم، والصورة علة العلة. وقد قلنا إنه لا يمكن أن تكون المادة علة قريبة أو وسيطًا لها بأن تصل الصورة بواسطتها إلى حيث تفعل، كما أن صورة النار بسبب مادة النار تكون هنا وهناك، فإذا كانت هنا فعلت هنا، وإذا كانت هناك فعلت هناك. إذن، حقيقة هذا الأمر هي أن المادة تصل إلى شيء ولا تصل إلى شيء آخر. ولما كان الأمر كذلك، كان فعلها في شيء حاصل حتى تغيره من حال إلى حال، ومن صورة إلى صورة.

وأما ذلك الجسم الذي هو الأصل، ولم يوجد من شيء آخر على سبيل الاستحالة أو الكون والفساد، كما عُلم، فإن وجوده من صورة جسم آخر لم يكن كما لو كان ذلك الجسم قريبًا من جسم آخر، بل يجب أن تكون لكل واحد منهما حركة منفصلة ومختلفة. بل يجب أن يكون الأمر كذلك، لأن حركات الطبائع المختلفة تكون مختلفة، وهذه الطبائع هي النفوس نفسها، وقد أثبتنا أن هذه الحركة من النفس.

بيان كيفية ظهور هذه الجواهر العقلية والنفسية والأجسام الأولى من واجب الوجود.

إذن، يجب أن يصدر عن واجب الوجود أول موجود عقلي، كما قلنا. ومن ذلك العقل بجهة عقلية يصدر عقل آخر، وبجهة جسمانية يصدر جسم من الأجسام السابقة - إذا كانت كثيرة - وقد أثبتنا أنها كثيرة حيث كان موضع هذا الكلام. وكذلك من ذلك العقل، يصدر عقل آخر وجسم من الأجسام الأولى، وهكذا إلى آخر مرتبة هذه الأجسام الأولى .ومن كل عقل، بالجهة التي صار بها واجب الوجود بواجب الوجود بذاته،

وبالتصور الذي له من واجب الوجود بذاته، يصدر جوهر عقلي. وبالجهة التي فيه من إمكان الوجود، يصدر جوهر جسماني، كما سبق أصل هذا القول، وقد تبين أنه على هذا السبيل يمكن أن يوجد الكثرة والتعدد من الواحد الحق.

بيان كيفية وجود الأجسام القابلة للكون والفساد والحركة المستقيمة .

لا شك أن هذه الأجسام مختلفة، لأن الذي مكانه فوق وقريب من ذلك الجسم السابق، طبعه ليس كطبع الذي مكانه على تلك النهاية الأخرى. ولما كانت قابلة للكون والفساد، فلا شك أن مادتها مشتركة. فبسبب أن الجسم ليس من الجسم، لا يمكن أن يكون سبب وجودها هو الأجسام السابقة وحدها. وبسبب أن مادتها واحدة، لا يمكن أن يكون سبب مادتها أشياء كثيرة كل واحد منها على حدة. وبسبب أن صورها مختلفة، لا يمكن أن يكون سبب صورها شيئًا واحدًا وحده، حتى تكون صورتها سبب وجود المادة وحدها، وإلا لكانت كل صورة هي وحدها سبب وجود المادة.

ولما بطلت هي، لم تبق تلك المادة. ولا يمكن ألا تكون للصور حصة في إيجاد المادة بالفعل، وإلا لبقيت المادة بلا صورة. إذن، لوجود المادة مشاركة من عدة أشياء: أحدها شيء جوهري مفارق هو أصل وجودها، ولكنه ليس وحده، بل بشيء آخر. فكما أن المحرك مهما كان سبب وجود الحركة، فإنه يحتاج هناك إلى ارتباط، وكما أن الشمس مهما كانت سبب إنضاج الثمرة، فإنها تحتاج هناك إلى قوة طبيعية تعينها. فمهما صدر من هذا المفارق مادة، يجب أن توجد صورة من هذا المفارق حتى توجد هذه المادة بالفعل. إذن، المادة ليست منه وحده، ولكن وجودها بالفعل يكون بالصورة. وكونها صورة خاصة دون صورة أخرى ليس من ذلك المفارق، ولكن يجب أن يكون هناك سبب آخر يجعلها أولى بصورة ما، وذلك هو ما يجعلها أشد استعدادًا. وهذا في بداية الأمر لم يكن سوى الأجسام السابقة التي أعطت هذه المادة استعدادات مختلفة بالقرب والبعد. فلما وجدت الاستعداد، وصلتها الصورة من ذلك المفارق. فبهذه الجهة التي تتفق فيها هذه الأجسام في طبع كلي واحد وهو الدوران، تعطي استعدادًا مطلقًا. وبهذه الجهة التي لكل واحد منها طبع خاص، تعطي استعدادًا خاصًا. وحينئذٍ يكون لكل واحد منها صورة من المفارق. إذن، أصل المادة والجسمية المطلقة من ذلك الجوهر العقلي،

وتحديد تلك المادة من الجسم السابق، والاستعداد التام أيضًا من الجسم السابق. وربما يكون لبعضها على بعض تلك الاستعدادات التي تأتي في الجزئيات، كما أن النار تعطي الهواء استعدادًا ناريًا بأن تسخنه حتى تستعد مادته لصورة النار. وأما تلك الصور فتأتي من العقل المفارق.

والفرق بين الاستعداد والقوة هو أن القوة تكون على السواء للوجود واللاوجود، أما الاستعداد فهو أن تصير إحدى القوتين في المادة أولى، كما أن مادة النار التي هي بالقوة قابلة لصورة الماء، ولكن عندما تغلب عليها البرودة، تجعلها بحيث تكون أولى بصورة الماء من صورة النار، فتُعدم النار ويأتي الماء، كما يتبين في العلم الطبيعي.

يتبين أن تلك المادة التي بمجاورة الحركة الدائمة تكون أولى بصورة نارية بسبب الحرارة، وتلك المادة التي تكون بعيدة عن الحركة وفي مكان السكون تكون أولى بصورة هي ضد الصورة النارية. إذن، وجود هذه الأجسام القابلة للكون والفساد على هذا النحو. وأما تلك الاختلافات التي بسبب الاستعداد الثاني الذي تكتسبه هذه الأجسام بالتركيب، فليس بالاتفاق، بل من مزاج قوى الأجسام السابقة، ومن كل قوة يبقى مزاج نوعي.

بيان سبب النقائص والشرور التي تحدث حيث يوجد الكون والفساد.

لما كان استعداد صورة دون صورة يحدث، واستعداد سلبي يحدث خارجًا، والصور والاستعدادات متضادة ومختلفة، وجب بالضرورة أن يكون هناك حيث توجد هذه الطبائع وجود وخصومة، وكل ما يصل إلى ضده يفسده. ولا يأتي كل شيء من كل شيء. ولما حدث المزاج والامتزاج لهذه الأضداد، جاءت امتزاجات مختلفة، ومن كل امتزاج حدث استعداد آخر، وبقدر الاستعداد حدثت الصورة. وسبب امتزاج دون امتزاج هو قوة مازجة دون قوة من قوى الأجسام السابقة. وكلما كان الاستعداد أفضل، كانت الصورة أحسن، وإذا كان الاستعداد أنقص، كانت الصورة أسوأ.

وهذا نوعان: أحدهما ما هو بالنوع أفضل، كالإنسان الذي هو أفضل من سائر الحيوانات، وسائر الحيوانات التي هي أفضل من النبات، والنبات الذي هو أفضل من

الجماد. والآخر ما هو في نوع واحد أفضل، كأن يكون إنسان أجمل وآخر أقبح. فالأول حدث له استعداد بنوع مختلف، بحيث لا يمكن أن يقبل ذلك الامتزاج الذي يقبل صورة فرس صورة إنسان. والثاني حدث له استعداد بشخص مختلف، فكان أحدهما أتم والآخر أنقص. فكل واحد قبل الصورة بقدر ما استطاع، ومن جهة معطي الصورة لم يكن هناك بخل، ولم يحدث تقديم وتأخير بقصد، بل لم يكن ممكنًا غير ذلك. وأما لماذا حدث نقص في أحدهما وتمام في الآخر؟ فلذلك أسباب جزئية، وللسبب أسباب لا نهاية لها، كما ثبت. إذن، سبب النقص والصحة هو هذا السبب، وكل شيء في بابه أتم ما يمكن أن يكون، وصورته صورة وقعت بحيث تحفظ نفسها بالتوالد والتناسل. وأما الذباب والدود وكل ما يشبه ذلك، فإنه لا يمكن أن يأتي من هذه المادة شيء أفضل منها، والذباب أفضل من تلك المادة التي يأتي منها الذباب لو بقيت كما هي. وكل مزاج يحدث، فإن كل ما يحفظ تلك الصورة يكون بالضرورة، كما جُعلت معدة الإنسان. وكل ما لم يكن ضروريًا ولكنه كان ذا منفعة، كما ينبغي، وتقبله تلك المادة، فإنه يُصنع أيضًا على التمام.

ولما كانت هذه الأجسام كائنة وفاسدة، وحركات السماء تفعل فيها أفعالها، فإنها تصل بالضرورة بعضها إلى بعض بسبب الحركات التي في طبعها. ولا مفر من أنه عندما يصل بعضها إلى بعض، فإن بعضها يفسد بعضًا. وهذا كما لو وصلت النار إلى إنسان وكانت أقوى منه، فإنها تحرقه. فمحال أن تكون النار نارًا والإنسان إنسانًا، ولا تحرقه هذه ولا يحترق هذا. ومحال ألا يحدث هذا الاجتماع أبدًا بالاتفاق. إذن، الشر والفساد والمرض يأتي بالضرورة، لا بالقصد، ولكن لا مفر منه.

ونوع آخر من الفساد هو أن توجد في شخص واحد قوى مختلفة، حتى يبقى ذلك الشخص موجودًا، كالشهوة والغضب والعقل في الإنسان. فهذه ليست على أصل واحد. فيحدث بالاتفاق أن يغلب أحدها، وهو الأدنى والأحقر، على الآخر، وهو الأفضل، كما تغلب الشهوة الغضب. ولا مفر من ذلك، وهو بالضرورة، ولم يكن غير ذلك ممكنًا. ولكن هذه الشرور تقع على أقل وجه، والخيرات هي الغالبة، كما أن أكثر الناس أصحاء، وإذا مرض أحدهم، ففي أكثر الأحيان يكون مرضه لوقت قصير، وكل شخص يبقى ما استطاع، والأنواع والعمران باقية باستمرار.

وقد قيل إنه لو لم يكن الوجود والكون أفضل من اللاوجود واللاكون، لما كانت كل هذه الأقسام موجودة، وهذا القسم الأخير أيضًا لم يكن ليوجد. ومن أجل ذلك الشر والبلاء الذي لا مفر منه، لا يجب ألا يوجد هو. وكل ذلك الخير يُهمل من أجل ذلك الشر، وحينئذٍ يكون الشر أكثر، لأن اللاوجود هو أسوأ من كل الخيرات، وأصل الشر هو اللاوجود. فناء الذات شر للذات، وفناء حال خير للذات هو شر لحال الذات. وفي إيجاد فناء حال خير وفيما يجب للذات ألم وخوف من فناء الذات، حيث يمكن الخوف، يكون أكثر من الخوف من فناء خير تلك الذات. إذن، فناء تلك الذوات التي هي بالذات خيرة، وخيرها أكثر وأبقى، هو أسوأ من تلك الشرور التي هي بالضرورة تابعة لها. إذن، تبين أن وجود الجسد كما هو، هو كما يجب أن يكون. وتبين من أين يأتي سبب الشر والنقصان. وتبين أن الخير هناك حيث يصل أثر الخير الأول، والشر هناك حيث لا يصل ذلك الأثر ولا يكون قابلًا له، لا بسبب آخر. وهذا النظام ليس بالاتفاق، بل هذه الامتزاجات لها قوى تفعل ذلك الامتزاج كما تأمر به. فيحدث أحيانًا من الحركات السماوية والقوابل الأرضية أن يحدث امتزاج يوجد منه حيوان بلا توالد. وأكثر ما يكون بالتوالد، لأن صورة ذلك الشيء هي سبب وجود مثله، بأن تكون سببًا للامتزاج يومًا ما يكون فيه استعداد مثله، كما هو حال تلك الأشياء التي تتوالد. الحمد لواهب العقل.

المحتويات

في ماهية علوم الحكمة........ 1
تبيين موضوعات هذه العلوم النظرية الثلاثة حتى يظهر موضوع هذا العلم الأعلى........ 3
بيان حال الوجود وانطباقه على الأشياء الكثيرة والبدء ببيان الجوهر........ 4
بيان حال الجوهر الذي هو الجسم........ 5
بيان أن مادة الأجسام ليست خالية من الصورة، وأنها موجودة بالفعل........ 9
تلازم المادة والصورة........ 10
بيان حال العرض........ 10
بيان حال الكيفية والكمية وعرضيتهما........ 12
حال نسبة الوجود إلى هذه العشرة كيف هو؟........ 14
معرفة حال الحقيقة الكلية والجزئية........ 15
بيان حال الواحد والكثير وما يتصل بهما........ 18
بيان حال المتقدم والمتأخر (القبلية والبعدية)........ 20
بيان حال السبب والمسبب والعلة والمعلول........ 21
بيان حال المتناهي وما له قبلية وبعدية، وتناهي علله الخاصة........ 23
بيان حال القوة والفعل........ 24
بيان حال الوجود الواجب والممكن........ 26
بيان أن واجب الوجود ليس له ارتباط ذاتي بأي شيء........ 26
بيان حال ممكن الوجود........ 27
بيان عدم الكثرة في واجب الوجود........ 29
بيان أنه لا يمكن أن تكون صفة واجب الوجود لشيئين........ 30
بيان أن واجب الوجود لا يقبل التغير وهو واجب من كل الوجوه........ 30
بيان أن واجب الوجود لا يمكن أن تكون له ماهية غير الأنيّة (الوجود)........ 31
بيان أن واجب الوجود ليس جوهراً ولا عرضاً........ 31
بيان كيف يمكن أن تكون لواجب الوجود صفات كثيرة دون أن تكون في ذاته كثرة........ 32
بيان أن واجب الوجود واحد بالحقيقة وأن وجود كل الأشياء منه........ 33
بيان أن واجب الوجود قديم وأن كل هذه الأشياء محدثة........ 33
بيان المعنى الذي يجب أن يُفهم من معنى "عالمية" واجب الوجود........ 34
بيان كيف يكون لواجب الوجود علم بالأشياء الكثيرة دون أن تكون في ذاته كثرة؟........ 35

بيان كيفية علم واجب الوجود بالأشياء 35
بيان كيفية معرفة الممكنات لمن يعرفها 36
بيان كيف يعلم واجب الوجود الأشياء المتغيرة دون أن يتغير؟ 36
بيان معنى "إرادة" واجب الوجود 38
بيان أن إرادة واجب الوجود هي علمه بالخير المحض 38
بيان جود واجب الوجود 39
بيان أن أسعد السعادات وأعظمها هو الاتصال بواجب الوجود، وإن كان أكثر الناس يتصورون أن الأشياء الأخرى ألذ..... 40
بيان كيفية صدور الأشياء من واجب الوجود 41
بيان كيفية إمكان الأشياء وأقسامها حتى تكون هكذا من الأول 42
بيان إمكان الوجودات من جهة التمام والنقصان 43
بيان إمكان الوجودات من جهة الخير والشر 43
بيان حال الأجسام عند تركيبها وكيف يمكن أن تكون 44
بيان ما الذي يوجب وجود تلك الأجسام القابلة للتركيب، وبيان حال حركتها من مكانها 45
بيان كيفية الحال حتى يمكن أن تكون هذه الجهات مختلفة 45
بيان أن هذه الأجسام البسيطة القابلة للتركيب لا بد لها من طبع يحركها، وأن حركتها يجب أن تكون مستقيمة 47
إن إيجاد حركة ذلك الجسم الآخر الذي هو الأول، كيف كان وكيف يمكن أن يكون؟ 48
بيان أن هذا المحرك ليس شيئًا عقليًا وغير متغير، ولا يعلم الحال الحاضر والماضي والمستقبل 49
بيان حال ذلك الجسم الذي لا يقبل التغير والكون والفساد، وذلك الجسم الذي يقبل التغير والكون والفساد 50
بيان أن كل ما يحدث أو يتغير له أسباب لا متناهية، وبيان كيفية حال تلك الأسباب. 51
بيان كيفية حل هذه الشبهة، وإظهار أن سبب ذلك هو الحركة. 52
بيان سبب الحركة الدائرية التي يمكن أن تكون متصلة للجسم البسيط الأول، لا نحو وجود الأجسام السفلية التي تحته. 52
بيان أن الغرض من هذه الحركة والاختيار فيها هو حال عقلي من علو، لا من سفل. 54
بيان كيف يمكن أن يحرك هذا المعنى العقلي. 55
بيان أنه لما كانت هذه الأجسام الدائرية أكثر من واحد، وجب أن يكون معشوق كل واحد منها بالإرادة شيئًا آخر 57
بيان كيفية ظهور هذه الجواهر العقلية والنفسية والأجسام الأولى من واجب الوجود. 58
بيان كيفية وجود الأجسام القابلة للكون والفساد والحركة المستقيمة. 59
بيان سبب النقائص والشرور التي تحدث حيث يوجد الكون والفساد. 60
المحتويات 63